



بازدید شد
۱۳۸۲
بازرسی شد
۳۷ - ۳۶
۵۰۵۲
۵۵۲۵
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب مجموعه مشتمل بر ۳ کتاب ۱- حاشیه باب حادی عشر
مؤلف ۲- مفتاح الفوز منتخب جامع الدرر نجم الدین خضر
موضوع الرازی جبلرودی ۳- مفتاح الباب امیر
ابی الفتح الشریفی
شماره قفسه ۵۰۵۲
شماره ثبت کتاب
۶۲۲۳۶
۵۳۴۵
خطی • فهرست شده •
۵۳۴۵

مجموعة خطية
مشتملة على ٢ - مفتاح
الغرر ٣ - مفتاح الباب
كلاهما شرح الباب الحادي عشر
فالأول هو شرح للشيخ نجم الدين خضر الرازي من علماء
اوائل العصر الصفوية سماه مفتاح الغرر واختصره من
شرحه الكبير الموسوم بجامع الدرر وله كتاب آخر سماه
توضيح الانوار انظر الذريعة ج ١٣ ص ١٢٠ و ج ٥ ص ٥١.
واما الثاني فهو كتاب مفتاح الباب للسيد الامير ابي الفتح
الحسيني صاحب كتاب تفسير شاهي المتوفى
سنة ٩٧٦ انظر الذريعة ج ١٣ ص ١١٩ وفهرس
مكتبتنا المهداة لجامعة طهران



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

نحمدك اللهم على ما اعطيتنا من سوابغ النعم وبوالغ الحكم ونصلي على
نبيك الهادي للعرب والعجم وعلى آله وصحبه الكل والاتم قوله نحمدك اثر الحمد
على الشكر لان الحمد يعم الفضايل والفواضل والشكر يختص بالاخيرة
وكان لله تعم من عظايم النوال ما لا يحصره العد والاحصاء فلله
سبحانه وتعم من صفات الكمال ما لا يحوم حوله الانتهاء والفناء ولان
تصدير الكتاب بثناء الله تعالى للعمل بموجب حديث الابتداء وانه ورد
بلفظ الحمد كما قال عليه الصلاة والسلام كل امر ذي بال لم
يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم ولانه لموافقة الكتاب المجيد
وانه ورد بلفظ التحميد دون المدح لانه يعم ما لا اختيار للممدوح
فيه والحمد يختص بالمحمود فيه اختياره وقيل المدح يعم غير الحي
ويكون قبل الاحسان وبعده والحمد يختص الحي ويكون بعد
الاحسان فالحمد اوفى الدلالة على كونه تعم حيا وصل احسانه

احسانه الى العباد وان ماله سبحانه وتعالى من صفات الكمال و
جزيل النوال باختياره تعم وانافية ما بالاختيار على ما ليس بالاختيار
لا يخفى على ذوي الابصار ولما ذكرنا آثر الى الوجهين في الاول
واثر الجملة الفعلية على الاسمية عاطلة عن حلية الدوام و
الثبات الذي يدل عليه الجملة الاسمية لان الفعل المضارع
يدل على الاستمرار التجددي وانه اولى بالاعتبار في هذا المقام
من الثبات والدوام لدلالة الاولى بمقتضى المقابلة على ان
ما يقابل بالحمد من انواع الانعام واصناف الافضال التام متجددة
على الاستمرار ولا يخلو لحظة عن انعام جديد ومزيد للاحسان
عقيب مزيد فظهر وجه اختيار صيغة المضارع من بين صيغ
الافعال واما ايثار صيغة المتكلم مع الغير على صيغة
المتكلم وحده كما ذكره في المفصل فلدلالته على عظم
شان حمد الله تعم لما يتضمنه من الاشارة الى ان هذا
الامر العظيم والخطب الجسيم مما لا يمكن ان يتولاه وحده



بل يحتاج الى معاون ونصير ومتمد وظهير وربما يدعى ان فيها اشارة
الى ان الحمد له سبحانه وتعالى ليس بمجرد اللسان بل به وبالجنان والاركان
ايضا على ما قال الامام الرازى ان حمد الله تعالى يعم الموارد الثلثة وجعل
ان يجعل ما يحمد به من الموارد حامدا كما يجعل ما يقطع به قاطعا كالسكين
وهذا كما ذكره بعض اهل التحقيق فى قوله عليه السلام صلوة الجماعة تفضل
من صلوة الفذ ان صلوة الجماعة هى صلوة بالطافوظ واشرجه
الخطاب فى حمدك على اسم الله الدال على استجماعه تعالى لجميع صفات الكمال
اشارة الى ان هذا الاستجماع من الظهور بحيث لا يحتاج الى دلالة عليه
فى الكلام بل ربما يدعى ان ترك ذكر ما يدل عليه اوفق بمقتضى
المقام بل المهم الدالة على انه قوى للحامد محرك الاقبال وداعى
التوجه الى جنابه تعالى على الكمال حتى خاطبه على ما يجئ بيانه فى
اللطيفة المختصة بالالتفات فى اياك نعبد واشر تاخير المفعول على
تقديمه الدال على الاختصاص المناسب للمقام كما ذكر فى المفصل
لان تقديم الحمد كما يجئ اشد طباقا بمقتضى المقام وجار على

٣

على ما هو الاصل من تقديم العامل على المعمول ولما فيه من لطف الاشارة
الى ان ما يشعر به تقديم المعمول من الاختصاص امر كونه مشهور تقرر
استقراره فى العقول فهو من ذكر ما يدل عليه بل ربما يدعى ان ذكره
من فضول الكلام مع ان مشرب الاختصاص ههنا لا يصفو
عن شوب شبهة لان المناسب ههنا قصر الافراد وانه يتوقف ظاهرا
على ان يعتقد المخاطب ان الحامد المؤمن مشرك وفيه ما فيه و
حمل التقديم على مجرد الاهتمام وان كان دافعا للشبهة لكنه
محتمل لخلاف المقصود احتمالا راجحا لان التخصيص لازم
للتقديم غالبا واشر كلمة يا الموضوعة للنداء البعيد على ما قيل
فى قوله يا من شرح مع انه سبحانه وتعالى اقرب الينا من حبل الوريد
هضما للنفس واستبعادا لها عن مظان الزلفى وقدم شرح
الصدر على تنوير القلب لان الصدر وعاء القلب وشرحه
مقدم لدخول النور فيه وذكر البيان فى شرح الصدر
والتبيان فى تنوير القلب لان التبيان ابلغ من البيان على
ما ارشد والشرح بالفتح



ما تقرر من ان الزيادة في اللفظ توجب الزيادة في المعنى لانه بيان
مع دليل وبرهان وتنوير القلب اقوى من شرح الصدر والابلغ
احري بالاقوى والتجنيس فتح التاء تبيان كالتكرار فكسرها
شاذ والمراد من تلخيص البيان تبيينه اي كونه خالصا عن القصور
في افهام المرام وصافيا عن كدر النقصان في اعلام المقاصد
المهام ولوامع التبيان يجوز ان يكون من اضافة المشبه به الى المشبه
كلجين الماء اي التبيان الذي هو كالبروق اللامعة في الاضاءة
وصح ذلك لان التبيان للجنس فيصح اطلاقه على الكثير واما اللامعة
ويجوز ان يكون استعارة بالكناية تشبيها للتبيان بالبرق
الخاطف ويكون اثبات اللوامع على انها جمع لامعة بمعنى اللمعان
لكونها مصدر لفاعلة للتبيان استعارة تخييلية
هذا والان نتوقع لمن مطالع المثاني ان يعتبر تشبيه التبيان
بالشمس او النجم الثاقب ولا يتعبد استعمال اللمعان فيه وان كان
الكثير المستعمل في البرق والمثاني يجوز ان يكون بالباء

الموحدة

الموحدة بعد الميم بمعنى الالفاظ وان يكون بالثاء المثلثة بمعنى
القران والاول انسب في مقابلة المعاني ومطالع المثاني من اضافة
المشبه به الى المشبه اي المثاني التي هي كالمطالع ولا يخفى ما في الجمع
بين اسامي الكتب من التلخيص والايضاح والتبيان والمطالع به
وذكر البيان والمعاني ثم تماثع التلخيص والايضاح من اللطافة
قوله ولعله ينبغي للعاقل ان يستعين في جميع اموره وكل شئونه
بجناب الحق سبحانه وتعالى ويسئله اضافة طلبته وانجاح بغيته
لكن لا بد من نوع ملائمة وقرب معنوي بين المفيض والمستفيض
ولكوننا متعلقين غاية التعلق بالعلائق البشرية والعوائق
البدنية ومتدنسين بادناس اللذات الحسية والشهوات
الجسمية وكونه تعالى في غاية التجرد ونهاية التقدس تكون الملائمة
منتفية رأسا فاحتجنا في سلوك سبيل الاستفاضة منه جل وعلا
الى متوسط له وجه تجرد ووجه تعلق فبوجه التجرد يستفيض
من الحق وبوجه التعلق يفيض علينا لان وجه التجرد يسبب الملائمة



لجواز الحق تعالى وجه التعلق لملائمة لنا وهذا المتوسط اصحاب
الوحي واعظمهم رتبة وارفعهم مرتبة نبينا صلعم فلذا توسل
ارباب التصانيف في مستهلها ومفتتحها بالصلوة عليه ولذلك
الينا توسلوا بالصلوة على الآل والاصحاب بجنابه صلعم اكثر من
ملائمتنا له صلعم وملائمتنا للآل والاصحاب بجنابه اكثر من ملائمتنا
له صلعم والرسول وكلما كانت الملائمة اكمل واوفر كان امر الاستفاضة
اتم وحصول الافاضة اكثر وآثر لفظ النبي على الرسول لما في
لفظ النبي من الدلالة على الشرف والرفعة على ما قيل انه من النبوة
وهي ما ارتفع من الارض وفي الصحاح فان جعلت النبي مأخوذا
منه اي انه شرف على سائر الخلق فاصله غير الهمزة وهو فعيل
بمعنى مفعول قوله المؤيد دلائل اعجازه دليل الشيء ما
يعرف به ذلك الشيء فدلائل الاعجاز المعجزات التي يعرف بها
اعجازه عليه السلام للمتحدين عن معارضته والاتيان بمثل
ما اتى به منها وقد يقال اضافة دلائل الاعجاز اليه كما

٥

في قولهم حب رمانك لانه لا يتعارف وصفه باعجازه المتحدين
وانما يتعارف وصف معجزاته بذلك فدلائل اعجازه بمعنى معجزاته
وفيه انه لا يحسن جعل المعجزات دلائل اعجاز نفسها للمتحدين ثم معنى
تأييد المعجزات وتقويتها باسرار البلاغة ان اعلى المعجزات وابهاها
وارفعها واسناها هو القرآن واعجازه بما فيه من اسرار البلاغة
ولطائفها ولا يبعد ان يراد بدلائل الاعجاز دلائل اعجاز القرآن
والاضافة الى الرسول بادنى ملابسة لانضياف القرآن اليه و
معنى تأييدها باسرار البلاغة انها اقوى دلائل الاعجاز وبها
يتقوى في اثبات المدلول بتقوية الدليل قوله في مضمار الفصاحة
المضمار مدة تضمير الفرس وهو ان يعلفه حتى يسمن ثم ترده
الى القوت وذلك في اربعين يوما ويطلق على موضع
التضمير ايضا كذا في الصحاح وفي كتاب الخلاصة في اللغة
المضمار الميدان والمراد ههنا ميدان سابق الفرسان
وكانت العادة ان تغرز في آخر الميدان السابق قصبة



فمن اعدى فرسه واخذ القصبة عد سابقا فاحراز قصبات

السبق كناية عن السبق والبراعة من برع الرجل اذا فاق اقرانه

فالكلام تمثيل شبه حال الآل والاصحاب في السبق على من سواهم في

باب الفصاحة بحال من سبق من الفرسان في الميدان ويستعمل

فيهما الالفاظ المستعملة ثمة من غير ان يتحمل التجوز في المفردات

ويحتمل المكنية والتخييل والترشيح **قوله** المدعو بسعد التفتازاني

نقل عنه سعد [illegible] اللام دون الباء وكان

وجه ان الدعاء ههنا بمعنى التسمية وانه يتعدى للمفعولين

بلا واسطة قال الله تعالى ايا ما تدعوا اي اي اسم تسمونه فاصل

الكلام المدعو سعد التفتازاني بالنصب وادخال الحرف

الجر فيه للتقوية والمتعارف في التقوية اللام دون

الباء ويمكن ان يقال كما يقال سميته زيدا ايضا سميته بزيد

فلا يبعد ان يستعمل الدعاء بمعنى التسمية استعمالها في التعدية

بالباء الى المفعول الثاني ويؤيده قول صاحب الكشاف

في قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها اي فسموه

بها او اي ابيت فاعتبر تضمين معنى الاشتهار او التسمية

قوله سواء الطريق اشاره الى سواء الطريق او لسواء

ملاحظة لما قيل ان الهداية اذا تعدت بنفسها يراد بها

معنى الايصال واذا وصلت بحرف الجر من اللام او الى يراد

بها معنى الدلالة قال الله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي

اقوم وانك لتهدي الى صراط مستقيم **قوله** فقر جمع فقرة

وهي في الاصل حلي يصاغ على شكل فقرة الظهر استعيرت

لنكت الكلام وهي استعارة مصرحة ولهذا قال ابكار

الافكار ففيه مكنية وتخييل وترشيح **قوله** الجم الغفير

اي الجمع العظيم من الجموم وهو الكثرة ومن الغفر

وهو الستر اي انه في الكثرة بحيث يستر ما وراءه

او وجه الارض ويقال ايضا الجماء الغفير على العطاء

يعني لم يؤنث الغفير مع

فعيل بمعنى فاعل حكم فعيل بمعنى مفعول **قوله**



قد قلبوا احداق الاخذ والانتهاب اي اخذ الغنيمة يراد به حدقة

جذبهم بالنظر الى الكتاب بعيني الاخذ والانتهاب كما يقال نظر اليه

بعيني القبول وعين الانصاف وفرع عليه معنى مدوا اعناق المسخ

على ذلك الكتاب والمسخ تبديل الصورة بصورة ادون من

الاولى ففيه اشارة الى انهم لو اخذوا من هذا الكتاب المعاني و

عبروا عنها بعبارتهم كانت العبارات ادون من عبارات الكتاب

قوله اضرب عنه هذا الخطب يقال ضربت عنه اي صرفته اي احرف

نفسي عنه قال الله تعالى افنضرب عنكم الذكر صفحا واصله

في الراكب اذا اراد ان يصرف مركبه ضربه ليعدله فوضع

الضرب موضع الصرف وفي المصادر ضربت عنه اي تركته

واعرضت عنه فعلى هذا لا حاجة الى اعتبار حذف مفعول

الضرب فكانه بيان لحاصل المعنى لا انه معنى آخر غير

الصرف قوله صفحا اي اعراضا او للاعراض او معرضا

على انه مصدر او مفعول له او حال وفسر بالاوجه

الثلثة قوله تعالى افنضرب عنكم الذكر صفحا كما سيأتي

قوله كشحا الكشح ما بين الخاصرة الى الضلع الخلف

يقال طوى فلان كشحه عن كشحه اذا قطعك كذا في

الفتاح ومعنى دون مرامهم قدام مطلوبهم وقيل

الوصول اليه قوله باسرها اي بجميعها والاسر القد

الذي يشد به الاسير واذا ذهب الاسير باسره فقد

ذهب بجميعه ويقرب منه قولهم خذ هذا الشيء بأسره

برمته اي بجميعه وهي قطعة الحبل البالية قوله عن

آخرها اي بكليتها وهو متعلق بمحذوف اي قبولا ناشيا

عن آخرها وانه يستلزم نشء القبول عن جميعها وقيل عن آخرها

الى اولها وكلمة عن بمعنى من تابا وقيل عن جميعها تعبير الجزء

عن الكل وقيل متباعدا عن آخرها فيفيد المبالغة في العموم

واورد عليه بانه ربما يوهم خلاف المقصود لان التباعد

عن الآخر كما يكون بعد المجاوزة عنه يكون عنه قبل الوصول


اليه ايضا وقيل اي متجاوز اعن آخرها وفيه ان معنى تجاوز عنه
عفاه اللهم الا ان يعتبر تضمين معنى التعدي والمجاوزة فينبغي
ان يقدر من اول الامر التعدي المجاوزة قصر المسافة وتحرزا
عن التكرار قوله تقضب اليوم ماؤه نضب الماء نضوبا غار ورد اي غ
عن الاصمعي الناضب البعيد و... حسن المنظر ولا يخفى
لطف قوله خلافا بلا ثمر فان شجر الخلاف لا ثمر له والمراد هنا
الاختلاف بلا نتيجة والادراج جمع درج ودرج الكتاب طيه
يقال ذهب دمه ادراج الرياح اي هدرا والمراد من بقية
آثار السلف ما بقي من آثارهم من لطايف الفوايد وشرايف
الفرايد في هذا الفن او رواجه ونفاق سوقه والاعتداد
به والالتفات اليه او من يقرر قواعد الفن وينشرها
ويروجه بالاشتغال بمباحثه واستخراج لطايفه وقيل المراد
من بقية آثار السلف المولى الاعظم بهاء الدين الجلوائي
قوله وسالت باعناق المطايا تلك الاحاديث البطاح

8
الابطح مسيل واسع فيه دقاق الحصى جمع على الاباطح
والبطاح ... والمعنى ذهبت ... وجادت
وتخصيص الاعناق بالذكر لان السرعة والبطوء في السير
الابل انما يظهران ... والكلام تمثيل لتشبيه الحال
ذلك تلك الاحاديث بحال ذهاب السايرين على المطايا
في البطاح وسيلان البطاح باعناقها ويجوز ان يعتبر تشبيه
الاحاديث بالسايرين عليها في الذهاب على سبيل الاستعارة
بالكناية ويكون اثبات المطايا للاحاديث تخييلية وذكر
الاعناق وسيلان البطاح بها ترشيحا وان يعتبر فيه
تشبيه الاحاديث بالمطايا على طريقة لجين الماء ويكون
ذكر الاعناق وسيلان البطاح ترشيحا للتشبيه قوله واما
الاخذ والانتهاب ذكر الا ان جماعة سألوه اختصار
شرح معللين بان ارباب الطلب قد تقاصرت هممهم
ان اصحاب لانتحال قصدوا الاخذ والانتهاب واعتذر



ثانيا عن عدم انجاح مسؤلهم بما ذكر ان الاتيان بما يستجد
ليس في قدرة البشر وان هذا الغني قد كسد سوقه وذهب رو
وقع ما لنا نتعاطيهم ما يحتاج الى الدفع بان الاخذ والانهاب
امر ينشط لارتكابه من يريد تكبر العاقل الذي يتبع الاخذ والانهاب
في كلامه او ينشط لارتكابه من يريد تكبره وتوييد الاول قوله فللارض
من كاس الكرام نصيب فهو كالتعليل لما تقرر وذكر اللبيب بما يرجحه
ايضا وفي بعض النسخ ولا رض بالواو وهذا يستقيم على الوجهين
اما على الاول فظ واما على الثاني فهو انه على طرز قوله وكيف
ينهر الى آخره منظوم في سلكه وما ذكرنا علم وجه ذكر اما
في قوله اما الاخذ والانهاب وجه اشتها التفصيل المجمل الواقع
في ذهن السامع فانه لما اعتذر عن عدم الاسعاف
بمسؤلهم وقع في ذهن السامع انه باي شيء يدفع ما علل
به سؤلهم فقال واما الاخذ والانهاب الخ وقوله فللارض
الخ مصراع اوله شربنا واهرقنا على الارض جرعة

وقد يروى وللكاس من ارض الكرام نصيب ويعبر الكاس بالخمر
والحسن ملائمته للمصراع الاول وان كان لا يخ منهما من لطف
حيث يكون اشارة الى الشناعة حال اهل الانتحال قوله ينهر اي
يمنع من النهر وهو المنع والزجر ولا يخفى لطف التعبير عن
المنع بلفظ النهر وعن الطالبين بلفظ السائلين لمكان ذكر
الانهار ومطابقته لنظم التنزيل واما السائل فلا تنهر مع موافقتها
في المعنى قوله ولمثل هذا متعلق بقوله فليعمل وان كان الفاء
فيه للسببية لانها وقعت غير موقعها على ما قالوا في قوله تعم
وربك فكبر الشغف العشق الغرام الولوع والظماء
العطش والهواجر جمع هاجرة وهي نصف النهار عند اشتداد
الحر الاوام حر العطش والاقتراح طلب الشيء من غير
روية وفكر قوله مقترحهم دون مسؤلهم ومطلوبهم وكانها
اشارة الى انهم سالوا ذلك من غير فكر وروية وفيه مبالغة
في كونه مطلوبا لهم وثانيا الاول في مقابلة الاول وثانيا الثاني

بمعنى بهار فامن غيث العنان اي جرفته قوله ولعنان العناية
الاولى ان يكون بدون الواو ليكون قوله ثانيا حالا من فاعل
انتصبت لانه لا يظهر ما يصلح لعطفه عليه لان ثانيا الاول اما
صفة مصدر محذوف اي انتصابا ثانيا او ظرف وثانيا الثاني
لا يصلح لشيء منهما ولا مجال لجعلها واو الحال فاما ان يقدر
حال عن فاعل انتصبت ليكون هذا معطوفا عليه اي انتصبت
مجتهدا وثانيا العنان العناية او يقدر فعل معطوف على انتصبت
ليكون هذا حالا عن فاعله اي واجتهدت او شرعت
ثانيا العنان العناية ولا يخفى ما في قوله ولعنان العناية
اليه ثانيا من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح قوله
جمود القريحة بالجيم وخمود الفطنة بالخاء المعجمة القريحة اول
ماء يستنبط من البئر استعيرت لما يستنبط من العلم بجامع
التسبب للحيوة فان احدهما سبب حيوة الارواح و
الاخر سبب حيوة الاشباح ثم لمحل العلم وهو الطبيعة فهو

مجاز في المرتبة الثانية والقرب يفهر بالنبات والحرث
ففي ذكر الجمود مع القريحة التي هي الماء في الاصل وجعل الجمود
بالقر لطف ظاهر والقريحة الترشيح العاصفة فناسب ان
يجعل الخمود بها لانها تخمد النار وفي وصف قريحته بالجمود وفطنته
بالخمودات رة الى ان طبيعته كالماء والنار وهو حاصة جودة
القريحة ولطف الطبيعة قوله احجب الجو بالقطع اغبر اي
ذي غبرة قاتم الارجاء اي مظلم الاطراف قوله قوضت عن خيام
بالاختتام التقويض نقض البناء من غير هدم والخيام
جمع خيمة ومعنى نقضها بالاختتام ان الكتاب قبل الاتمام
لا يحتجب عن نظر الانام كان كمن ضرب عليه الخيمة ولظهاره على
الناس بعد الاتمام كان كنقض الخيمة ورفعها ومعنى قوله
بعد ما كشفت الخ انه كشف اولا عن وجوه اللطائف النقاب
ثم قوض عنها الخيام كي ينكشف وجوهها على الداني والقاصي اي العالي
والخرايد جمع خريدة وهي الحيية من النساء كنى بها عن حسنها

الظاهر ان المراد بالخرايد الفوايد على سبيل الاستعارة
التصريحية وذكر اللثام والنقاب والوجوه



والتمام ماكان على الغم من النقاب وفي بعض النسخ توضحت
عنه الخيام بالاختتام وفي بعضها خيام الاختتام ومعنى اضافة
الخيام الى الاختتام انها ضربت عليه لاجله وفي بعضها انفضت
عنه ختامه بالاختتام الفض الكسر والختام ما يختم به من طين
ونحوه ومعنى فضه بالاختتام ان الكتاب قبل التمام كان محجوبا
عن اعين الانام كالشئ المختوم واذا اختتم فقد زال ما يحجبه عن
نظر الطالبين وتمكنوا من النظر اليه فصار ذلك كفض الختام
[illegible] طرف التمام وهو بيت ضعيف ربما يخشى به
خصاص البيوت [illegible] وتحميلها [illegible]
طريق الوصول اليه [illegible] الشئ يسر وتنى المجتنى
اي جنى ثمرته اي حيدها قوله هو الثناء باللسان الثناء
وان اختص باللسان حقيقة لكنه ذكره لفوائد التنصيص على
مقابلته للشكر والتصريح باختصاص الحمد باللسان وانه ما قصد
ههنا من بيان الفرق والنسبة بينهما وظهور ما سيورد
تم الحمد والكرم

من توزيع النسبة بينهما على تعريفهما ولذا قال سواء تعلق بالنعمة
او بغيرها وسواء كان باللسان او بالجنان او بالاركان وان كان
الاطلاق في التعريفين يغني عن ذكر هذين التعميمين وقد
يوجه ذكره بان الثناء يطلق على ما ليس باللسان حقيقة كما في
قولك اثنى الله سبحانه وتعالى على ذاته وفي الحديث انت كما اثنيت
على نفسك فلا بد من ذكر قيد اللسان احترازا عن ذلك ويتوجه
عليه ان كون اطلاق الثناء عليه بطريق الحقيقة ممنوع ولو
سلم فالظاهر ان المراد من كونه باللسان ان يكون [illegible]
وانت تعلم ان ذلك قول وان لم يكن [illegible] اللسان
لكن تنبيه [illegible] عنه وجه التعبير عن كونه قولا بكونه باللسان
ان الغالب ان القول يكون به ويتبادر من كونه به
ان يكون قولا وبالجملة فثناء الله نعم ان كان حقيقة
فحمده ايضا كذلك وان كان مجازا فمجاز فلا وجه للاحتراز
بقيد اللسان عنه لانه على الاول لا يصح الاحتراز بل



لايصح التعريف الاباذكرنا من ارادة القول وعلى الثاني لاحاجة
الى الاحتراز واعلم ان بين التعريف الذي ذكرنها وبين
ما ذكر في الشرح وهو الثناء باللسان على الجميل عموما من الانه
ترك هنا قيد كونه على الجميل وذكر قيد كونه على قصد التعظيم
وعكس في الشرح فالمذكور هنا يصدق على ثناء على قصد التعظيم
بخلاف المذكور ثمة فان اعتبر في حقيقة الحمد كلا الامرين
فالخلل يحصل في كلا التعريفين لاشتمال كل منهما على واحد
منهما وان اعتبر كونه على الجميل فقط فالخلل التعريف المذكور
هنا وان اعتبر كونه على قصد التعظيم فقط ففي المذكور
ثمة ولا يبعد ان يرجح الاخير فيستقيم ما ذكره هنا
بان احدا اذا اثنى على ظالم بانواع الظلم لثناء على ما فعل
من نهب الاموال وقتل النفوس بغير الحق على قصد التعظيم
فالظاهر انه حمد ولذا يذم هذا الحامد لان حمده لم يقع
~~في محله ولو كان قيد على الجميل معتبرا في الحمد لم يطلق على~~

~~هذا المعنى اسم الحامد وكذا لم يقل ان حمده لم يقع في محله~~
اللهم الا ان يقال الجميل اعم من ان يكون جميلا في الواقع او
بجعله الحامد جميلا والظاهر ان الحامد في الصورة المذكورة
بجعل المحمود عليه جميلا ويصوره بصورته بنفي شيء
وهو انهم ذكروا ان الحمد يختص بالامر الاختياري وما ذكر
ههنا مطلق عن التقييد به ولا يبعد ان يرجح الاطلاق
بانه لا يوجب اشكالا في حمد الله تعالى على صفاته لانها ليست
باختياره تعالى عندهم والالزم حدوثها لما عرف في موضعه
ولا يحتاج الى تاويل في الحمد على الملكات النفسانية من العلم
الناشي عنه والحلم ونحوهما قوله او بالجنان لا يتي كيف ينبني الشكر
الجناني اعني الاعتقاد عن التعظيم لانه لا معنى لانبائه
النسبة الى نفس الشاكر ولا يتصور بالنسبة الى غيره لعدم
اطلاعه ولو اطلعه الشاكر ~~ولا يتصور بالنسبة~~ بقول او فعل
فذلك المطلع هو المنبي حقيقة لا الاعتقاد فلا يكون

تعريف الشكر بالمبنى جامعا ولا قوله او بالجنان صحيحا لاجتنابه

لانه لا ابنا له اصلا على ابناء الاعتقاد الحق لانا نقول معنى

الابناء ان يفيد معرفة المبنى معرفة المنبأ عنه ولا يقدح

فيه الجهل بالمبنى ولا ريب في تحقق ذلك في الشكر الجناني

وما ذكر من حصر الابناء في المطلع المذكور ان اريد به

حصر الابناء عن تعظيم المنعم فعليه منع ظاهر بل هو منبئ عن

الاعتقاد والاعتقاد منبئ عن التعظيم وان اريد به

حصر الابناء عن الاعتقاد فمسلم ولا اظهر لان الكلام في

الابناء عن التعظيم وقد يوجه السؤال على ما ذكر من

ان الاعتقاد بالجنان من اقسام الشكر بانه ليس شكرا

لانتفاء الابناء لعدم العلم به ولو اطلع عليه بامر

فذلك المطلع هو الشكر لا الاعتقاد لانه المنبئ دونه

ويجاب بان الابناء متحقق فيه كما ذكرنا والاطلاع عليه

لا يلزم ان يكون من الشكر حتى يجعل شكرا مستقلا

ان يكون هو الشكر بل يجوز ان يكون من غيره بالهام او اخبار

وان كان من جهة لا يلزم ان يكون الشكر هو هذا المطلع لا

ما يطلع عليه من الاعتقاد كيف ومعنى الابناء متحقق فيه جزما

غاية الامر ان يكون هناك شكران احدهما القول او الفعل

المطلع والآخر نفس ما يطلع عليه من الاعتقاد وابناء احد

الشكرين عن الآخر لا يوجب عدم كون الآخر شكرا قوله

فمورد الحمد الخ لما كان الظاهر من التعريفين هو النسبة بين الموردين

وبين المتعلقين ويظهر منهما تين النسبتين النسبة بين

الحمد والشكر فرع ما يظهر من التعريفين عليها ثم ما يظهر

من هذا الظاهر عليه جريا على ما هو قاعدة التعليم قوله

هو اسم للذات الواجب بالذات لانه المفهوم من

الاطلاق وذكر الصفتين اعني الوجوب لذاته واستحقاق

جميع المحامد كانه تلويح بوجه لطيف الى استجماع اسم الله

لجميع صفات الكمال اما الوجوب الذاتي فلانه يستتبع

الذي من جملة صفات الكمال

لو لم يذكر الواجب لتوهم ان المراد الواجب بالذات دون الواجب بالغير

فان قلت دعوى استحقاقه بجميع المحامد ودعوى ثبوت جميع الكمالات له يؤذن بان الكذب لان الكمال مالا يمكن ثبوته لله كالكتابة مثلا فلا يستحق هو الله الحمد على هذا الكمال بل يستحق الحمد عليه الفرد الا انه ان قلت جعل مثل ذلك الكمال كانه ليس بكمال كما مرت الاشارة اليه واما الجواب عنه بان الكمال راجع اليه تعالى باعتبار الخلق او باعتبار الاقدار والتمكين فليس بتام لان الكتابة مثلا لا يكون كمالا باعتبار الخلق يكون كمالا باعتبار الاقدار والتمكين يكون كمالا بالنظر الى النفس حامد

سائر صفات الكمال وقد فرع بعض المحققين بعضها عليه
والتحقيق انه يمكن تفريع الكل عليه واما استحقاق جميع المحامد
فلان كل كمال يستحق ان يحمد عليه فلو شذ كمال عن الثبوت
له سبحانه لم يكن مستحقا للحمد على هذا الكمال فلم يكن مستحقا
لجميع المحامد واما وجه استجماع اسم الله تعالى لجميع صفات الكمال
ودلالته عليها فهو انه تعم بهذه الصفات في ضمن اطلاقه
هذا الاسم فيفهم هذه الصفات منه كما انه اشتهر حاتم بالجود
في ضمن اطلاق هذا الاسم فيفهم هذه الصفة منه وكذلك
فرعون الذي عادى موسى عم اشتهر بصفة الظلم في ضمن
اطلاق هذا الاسم فتفهم هذه الصفة منه ولا تفهم من
اسم العلم وكذا لا يفهم صفات الكمال من اسم الرحمن
كما يفهم من اسم الله فالمستجمع هو اسم الله دون غيره وفيه
بحث لان الظاهر ان اشتهاره تعم لصفات الكمال لا
يتقيد بضمن اطلاق اسم دون اسم غاية الامر ان

بحقق

يحقق في ذلك بالخصة تعم ولو استعمالا فينبغي ان يكون الرحمن ايضا
مستجمعا اللهم الا ان يقال الرحمن من الصفات فالذات فيه مبهمة
وضعا بل الابهام فيه لازم قطعا حتى لو لوحظ تعيين ما خرج
عن مقتضى وضعه فلا دلالة على خصوص ذاته تعم وضعا ومجرد
الخصوص في الاستعمال لا يوجب انفهام اوصاف هذا الخاص منه
ولا يبعد ان يوجه الاستجماع بانه هذه الذات المخصوصة هي المتحققة
بالاتصاف بصفات الكمال فما يكون علما لها دالا عليها بخصوصها
يدل على هذه الصفات بخصوصها لا ما يكون موضوعا لمفهوم
كلي يعم هذه الذات وغيرها وان اختص في الاستعمال بها كا
الرحمن فانه موضوع لذات لها الرحمة الكاملة وخص في الاستعمال
به تعم وفي هذا انه يلزم ان يفهم صفة الظلم من العلم الذي
لفرعون الذي عادى موسى قوله والعدول الى الجملة الاسمية
للدلالة على الثبات والدوام يعني ان قوله الحمد لله كان
في الاصل جملة فعلية اى حمدت حمد الله او حمدت الله حمدا ثم

نع ان هذا قيد ذكر لان الحمد ثم المصادر والاحوات المتعلقة بها
والشائع في بيان النسبة المتعلقات هو الافعال
باافعال مضمرة المصدر مما يكثر استعماله منصوبا
برسم

فحذف الفعل مع الفاعل واقيم المصدر مقامه وجعل جملة اسمية
للدوام والثبات كما قالوا في سلام عليك وفي عبارته حيث
جعل العدول للدلالة على الدوام والثبات دون اسمية
الجملة دفع لما يتوهم قد صرح الشيخ عبد القاهر بانه لا دلالة
في زيد منطلق على اكثر من ثبوت الانطلاق لزيد وذلك
لان الشيخ انما نفي الدلالة عن نفس الاسمية فلا ينافي كون
العدول الى الاسمية للدلالة لان الدال ح انما نفس العدول
او الاسمية بانضمام العدول هذا ولكن شيئا تم في احوال
المسند ان كونه اسما لافادة الدوام والثبات لاغراض
يتعلق بذلك ولا تعرض فيه للعدول اصلا فيدل بظاهره
ان نفس الاسمية تدل على الدوام ويمكن ان يقال ان الاسمية
تدل على دلالتين لفظية على مجرد الثبوت كما ذكره الشيخ
وعقلية على الدوام كما ذكره الرضي في الصفة المشبهة
انها لما لم تدل على التجدد ثبت الدوام بمقتضى العقل اذ

الاصل

الاصل في كل ثابت دوامه فالشيخ نفى الدلالة اللفظية
على الدوام فلا ينافيه اثبات الدلالة العقلية عليه فان
قلت الحمد لله جملة اسمية خبرها ظرفية والظرفية فعلية تقديرا
ولذا جعلوا اختصار الفعلية مقتضيا لايراد الظرفية وقد
صرحوا بان الاسمية التي خبرها فعلية تفيد التجدد كالفعلية
فكذا اذا كان خبرها ظرفية قلت قد صرحوا بان نحو سلام عليكم
يفيد الدوام وكذا قوله تعالى انا معكم مع ان خبرها ظرفية فا
الوجه ان يوفق بينهما بان الاسمية التي خبرها ظرفية انما
تفيد التجدد اذا لم يوجد داع الى الدوام كالعدول مثلا
اما اذا وجد داع الى الدوام ان يحمل الاسمية التي خبرها فعلية
على افادة الدوام وهو مشكل جدا لتصريحهم بانها كالفعلية
المحضة في افادة التجدد فلو جاز هذا لجاز ان يحمل الفعلية
ايضا على افادة الدوام عند وجود الداعي ولا يقدم
عاقل على التزامه اللهم الا ان يفرق بين التصريح بالفعل

الى قوله ١٢

ويقدره والاوجه ان يفرق بين الفعلية والاسمية التى
خبرها فعلية بان المقتضى في الفعلية نسبة الفعل الى فاعله وانها
تدل على التجدد والثبت والمقتضى في الاسمية المذكورة نسبة الفعلية
الى المبتدا ولزوم كونها دالا على التجدد ممنوع ولزوم كون النسبة
الفعلية التى في الخبر دالا على التجدد لا يستلزم كون نسبتها الى المبتدا
كذلك فيجوز ان يحمل هذه الاسمية على افادة الدوام عند وجود
الداعى بخلاف الفعلية وقد يق الظرف انما يقدر بالفعل اذا
لم يقع خبرا بل صلة او صفة مثلا واما اذا وقع خبرا فيقدر
باسم الفاعل لان الاصل في الخبر الافراد وقد ذكر بعض المحققين
ان الانصاف ان المفهوم من قولنا زيد في الدار زيد ثابت
في الدار لا ثبت واستقر وفيه بحث وهو انهم انما ذكروا كون
اختصار الفعلية مقتضيا لايراد الظرفية في كون المسند
ظرفا فهذا صريح في ان الخبر الظرف مقدر بالفعل ويمكن
ان يق انما قدروا الظرف بالفعل اذا لم يوجد داع القصد

الدوام

الدوام والثبات واما اذا وجد فلا بل يقدر باسم فاعل لاجابة
للداعى قوله وتقديم الحمد باعتبار انه اهم لا يقال هذا الاهتمام
عارضى بواسطة المقام والاهتمام باسم الله ذاتى والذاتى
ينبغى ان يقدم في الاعتبار ولئن لم يقدم فينبغى ان لا يؤخر
لانا نقول كون البلاغة مطابقة لمقتضى المقام لا رعاية
الامور الذاتية رجح العارضى وقد يجاب بانه لم يرجح
العارض وقد يجاب بانه بل تعارضا فتساقطا فيعمل بما هو
الاصل من تقديم المبتدا على الخبر سيما اذا كان المبتدا او
سادّا مسدّ العامل بحسب الاصل فان مرتبة العامل التقدم
على معموله قوله كما ذهب اليه صاحب الكشاف خصه بالذكر
لان صاحب المفتاح ذهب الى ان اقرا الاول منزل منزلة
اللازم غير متعد الى مقروّ به وباسم ربك متعلق باقرا الثانى
قوله ايهاما لقصور العبارة ادرج لفظ الايهام مع تركه
في الشرح لانه لا قصور حقيقة عن الاحاطة الاجمالية ويمكن
لامكان الاحاطة ح

الكلام ح

ظاهر [illegible] وتأيد على ان المقام [illegible] تقديم الحمد لله لان الاهتمام بالحمد ليس لذات الحمد [illegible] راجع الى [illegible]



توجيه الترك بان يحمل الاحاطة على ما هو الكامل منها وهي الاحاطة
التفصيلية اذ لا شك في قصور العبارة عنها حقيقة ولو حملت
الاحاطة على اطلاقها يمكن توجيه الترك ايضا لكن بتكلف
كما ذكرناه في حاشية الشرح ويمكن توجيه ذكر الايهام على
تقدير حمل الاحاطة على التفصيلية بان حذف المنعم به لا
يدل بطريق القطع على القصور لجواز ان يكون الحذف
لوجوه اخر وانما يفيد ويهام به فذكر الايهام يستقيم على
تقدير اجراء الاحاطة على اطلاقها وحملها على التفصيلية
بلا تكلف واما تركه فانما يستقيم على الثاني بلا تكلف فالذكر
اولى قوله ولئلا يتوهم اختصاصه بشيء دون شيء يعني
لو ذكر المنعم به فانما يذكر بعضه لتعذر ذكر جميعه تفصيلا
فيتوهم الاختصاص بالبعض المذكور وانما ذكر التوهم
لان التخصيص اللازم بالذكر لا يوجب نفي ما عدا المذكور
فان قلت ان تعذر ذكر الجميع اجمالا بان يذكر لفظ يفيد

العموم فربما يتوهم خروج البعض لشيوع التخصيص في العمومات
سيما في المقامات الخطابية فيتوهم الاختصاص بالبعض فلا يتم
ايضا في ذكر الكل اجمالا وقد يوجه التعليل بان عدم حذف
المنعم به اما بذكر الكل اجمالا او بذكر البعض تفصيلا و
التعليل انما هو للثاني وليس هو بذاك قوله غاية البراعة
الاستهلال سبب البراعة الاستهلال اي تفوق الابتداء
وكماله فتسميته بها فتكون تسمية للسبب باسم المسبب تنبيها
على كمال التسبب في السببية ثم ان البراعة هنا اما باعتبار ذكر
البيان وهذا الكتاب في فن البيان والبيانان وان
اختلفا معنى لكن تشاركا في الاسم واما باعتبار ان فن
المعاني والبيان يتعلق بالبيان بالمعنى المذكور هنا
وهو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير ثم ان غاية
البراعة تحصل بذكر تعليم البيان سواء لوحظ
كونه خاصا بعد عام وسواء كان هناك عطف او لا



فتعليل كون علم من عطف الخاص على العام بالرعاية لا تخ منه شي
والتوجيه بانه تعليل لما يتضمنه قوله من عطف الخاص على العام و
هو مطلق الذكريات والتعليل الآخر هو قوله تنبيها على فضيلة نعمة
البيان لان التنبيه انما يحصل بملاحظة كونه خاصا بعد العام و
معطوفا عليه ويمكن التوجيه بان يعتبر اولا العطف وقوله تنبيها
على رعايته ثم يجعل المجموع علة ولا شك ان حصول المجموع
يتوقف على ملاحظة كونه خاصا معطوفا على عام فليتامل قوله
ما لم نعلم ذكره وان كان التعليم لا يتعلق الا بغير المعلوم
لان المراد بما لم نعلم ما لم نكن نعلم اي ما لم نعلم بقوتنا واجتهادنا
اخذا من قوله تعم وعلمك ما لم تكن تعلم كذا سمعت منه
رحمه الله ويمكن ان يكون فايدته التصريح بانه نعم رقاهم
من حضيض الجهل الى العلم فيظهر وجه كونه نعمة غاية الظهور
كما قال صاحب الكشف في قوله تعم علم الانسان ما لم يعلم
اي نقلهم من ظلمة الجهل الى نور العلم وقد يقال ملاحظة عموم

كلمة ما يورث الفائدة قوله اي الخطاب المفصول يعني ان الفصل مصدر
بمعنى المفعول او الفاعل فهو مجاز لغوي ولك ان تجعل الفصل
بمعنى المصدر على ما هو حقيقة ويعتبر التجوز في اضافته الى الخطاب
على طريقة جد جده ولخلاق ثياب فاصله خطاب فصل نحو رجل
عدل وانما هي اقبال وادبار وكان هذا اوفق بما عليه ائمة
المعاني حيث يجعل التجوز العقلي في انما هي اقبال على حذف
المضاف اي ذات اقبال ولك ان لا تعتبر في الكلام تجوزا اصلا
بمعنى انه تعالى اعطى الرسول صلعم كون خطابه مفصولا او
فاصلا على ان يكون المصدر من المعلوم او المجهول
وفي هذا بحث دقة ولطافة فان حقيقة النعمة المختصة
بمن اوتي فصل وكمال الشرف انما هو كون خطابه فاصلا
او مفصولا لا ذات الخطاب قوله يتبين من بليت الشي
علمته بينا يعني ان خطابه خالص عما يوجب الابهام وصعوبة
فهم المرام مما يخل بفصاحة الكلمة والكلام وقد تقدم كون

الفصل بمعنى المفصول لان شرف الخطاب من حيث هو خطاب
بكونه مفصولا لا بكونه فاصلا قوله بدليل اهيل لان التصغير
يرد الاشياء الى اصولها وعلى ما نقله الكشاف عن بعض العرب انه
قال اهل واهيل وآل واويل فالظاهر ان اصله أأل بهمزتين قوله
جمع طاهر بناء على ما اشتهر من جواز افعال في جمع فاعل كصاحب
واصحاب والتحقيق كما ذكره رحمه الله في شرح الكشاف ان فاعلا
لا يجمع على افعال واصحاب جمع صحب بالكسر تخفيف صاحب ككتف وانمار
او جمع صحب بالسكون اسم جمع كنهر وانهار واطهار جمع طهر وصفا
بالمصدر للمبالغة قوله جمع خير بالتشديد احتراز عن خير
بالتخفيف اسم تفضيل فانه لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث وقد
يقال لم لا يجوز ان يكون جمع خير مخفف خير فانه يثنى ويجمع و
يؤنث قال الله تعالى لمن المصطفين الاخيار فانه ذكر في
الكشاف انه جمع خير مخفف خير وقال [illegible]
بخيرة بني اسد وقال ربلات هند خيرة الملكات

ذكر في الصحاح انهما تثنية خير مخفف خير وتأنيثه وغاية ما يمكن
ان يقال من جهة ان التكسير كالتصغير في الرد الى الاصل فاذا اريد جمع خير
المخفف على اخيار ينبغي ان يرد الى اصله وهو المشدد ثم يجمع على اخيار
كميت واموات وان مراده بالتشديد في الحال او في الاصل فيكون متناولا
للمشدد والمخفف منه ويحتمل ان يكون كونه بالتشديد كناية عن عدم
كونه افعل التفضيل لاستلزامه اياه قوله والاصل مهما يكن من شيء قال
سيبويه اما زيد فمنطلق معناه مهما يكن من شيء فزيد منطلق واختلف في
تفسير كلامه فقال الجمهور مراده انه في الاصل كان كذلك حذف مهما يكن
من شيء وأنيبت اما منابها كما اقيم نعم مقام الجملة واخرت الفاء لئلا يتوهم
توالي حرفي الشرط والجزاء وفي كلام من لا يعتد به انه حذف يكن من
شيء وغيرهما الى اما بقلب الهاء همزة وتقديم الهمزة لكونها في الجملة لصدر
الكلام لانها اقصى الحلق وادغام الميم في الميم وهو فاسد لان اما حرف
ومهما اسم ولم يعهد في كلامهم تغير الاسم وجعله حرفا وقال بعض الافاضل
مراده بيان المعنى البحت وهو ان اما يفيد لزوم ما بعد فائها لما قبلها
لا انه كان في الاصل كذلك بل الاصل ان يكن من شيء لحذف الشرط



وزيدت ما وادغمت النون في الميم وفتحت همزة حرف الشرط قوله والاسمية
لانها للمبتدا وهذا احسن من عبارة الشرح ومن لصوق الاسم اللازم للمبتدا
لما ذكرنا في الحاشية وقوله لزمتها الفاء ولصوق الاسم يتوجه عليه قوله تعم فاما
ان كان من المقربين فروح وريحان فانه لم يلاصقها اسم واجاب عنه رحمه
الله في الحواشي ان المبتدا محذوف اي فله المتوفي وقال الرضي اللازم اقامة
جزء من الجزاء مقام الشرط سواء كان اسما نحو اما زيد فمنطلق اولا كالاية المذكورة
قوله اقامة للازم مقام الملزوم وابقاء لاثره في الجملة يحتمل ان يكون كل من
الاقامة والابقاء تعليلا لكل من لزوم الفاء ولزوم لصوق الاسم او لمجموعهما و
يحتمل ان يكون على طريق اللف والنشر مرتبا او مشوشا وانما قال في الجملة
لان الفاء لم يقم مقام الشرط من كل وجه لان مقام الشرط قبل جميع الجزاء
الجزاء والتزمت الفاء في خلالها واللازم للمبتدا انما هو الاسمية ولم
يقم مقامه بل القايم في مقامه اما وهو حرف واما ابقاء الاثر فكونه في
الجملة ظاهر بالنسبة الى لزوم اللصوق لان اللازم للمبتدا انما هو الاسمية
ولم يبق بها اثر لان القايم مقامه واما بالنسبة الى لزوم الفاء فيمكن
ان يوجه بان لازم الشرط انما هو الفاء الداخلة على صدر الجزاء لا الواقعة

في خلال اجزائه هذا بيان لعدم تحقق الاقامة والابقاء من كل وجه واما بيان
تحققهما من وجه فالامر في الابقاء بالنسبة الى لزوم الفاء ظاهر واما
بالنسبة الى لزوم اللصوق فلان لصوق الاسم باما في حكم لصوق الاسمية
بها لان لصوق الموصوف في حكم لصوق الصفة فالاسمية اللاصقة باما
القايمة مقام المبتدا اثر بقي من المبتدا المحذوف واما بيان تحقق الاقامة
من وجه بالنسبة الى لزوم الفاء فهو ان الفاء وان وقعت في خلال الجزاء
لكن هذا الوقوع عارضي لمانع من كون الفاء على ما كان عليه في الاصل من
الوقوع في صدر الجزاء وهو كراهة توالي حرفي الشرط والجزاء فالفاء واقعة
في الصدر اصالة وتقديرا ومقام الشرط قبل الجزاء فيصح القول باقامتها
مقام الشرط الذي هو ملزوم وهاهنا هذا الوجه واما بيانها بالنسبة
الى لزوم اللصوق فهو ان الاسمية لما جعلت لاصقة باما على الوجه الذي
ذكرنا كان لصوق الاسم لازما اقيم مقام ملزومه وهو المبتدا قوله
علم البلاغة هو المعاني والبيان وعلم توابعها هو البديع يشعر
بظاهره انه حمل قوله علم البلاغة على المعنى العلمي لا الاضافي وجعل قوله
وتوابعها على انه علم للبديع وكلاهما لا يخ عن اشكال اما الاول



فلانه يلزم العطف على جزء الكلمة ورجع الضمير اليه باعتبار المعنى الاصلي
اللهم الا ان يلتزم كون البلاغة علما للعلمين كعلم البلاغة كما قال صاحب
الكشاف في رمضان وشهر رمضان او يرتكب ان قوله وعلم توابعها
اشارة الى ان المضاف محذوف فالمعطوف عليه علم البلاغة ويكون جر توابعها
كجر الآخرة في قوله تعالى والله يريد الآخرة اي عرض الآخرة لم يندفع بعض
الاشكال وعلى الاول يندفع كله واما الثاني فلان العلم لو كان لكان ثابتا
علم توابع البلاغة او توابع البلاغة لا توابعها وهو ظاهر فعلى الاول يكون
في توابعها تغيير ان ينافي كل منهما العلمية احدهما حذف بعض العلم والآخر
اقامة المضمر مقام المظهر فيه الا ان يرتكب مثل ما ذكرنا في شهر رمضان
ورمضان فيندفع التغيير الاول وعلى الثاني يكون فيه التغيير الثاني و
غاية ما يمكن ان يوجه كلام الشارح رحمه الله قوله علم البلاغة على معنى
علم له زيادة اختصاص بالبلاغة وهو ان علم المعاني والبيان
وكذا قوله وعلم توابعها على معنى علم له زيادة اختصاص بتوابعها وهو
البديع وقوله لا بغيره اشارة الى ان القصر اضافي بالنسبة الى
سائر العلوم فاندفع ما قيل منه ان العرب تعرف ذلك بحسب

السليقة فلا يستقيم الحصر وقوله فيكون من ادق العلوم تفريع على ما تقدم
مطويا بواسطة مقدمة مشهورة ولو ادعاه وهي ان دقائق العربية ادق دقائق
العلوم فلا يتجه ان دقة العلوم توجب دقة العلم لا ادقيته ولو ضمت هذه
المقدمة فليست مسلمة ولا مشهورة لتغني شهرتها عن ذكرها قوله اي يعرف
ان القرآن معجز لا يقال ان اراد معرفة نفس اعجاز القرآن فالحصر غير مستقيم لان
الاعجاز يعلم بما يذكر في علم الكلام حيث يبحث عن كون القرآن معجزا
للرسول عليه السلام وان اراد معرفة ان اعجازه لكمال بلاغته لا للمعرفة او السلامة
عن الاختلاف والتناقض او غيرهما فكذلك ايضا لان ذلك يعرف بما يذكر
في علم الكلام في النبوات وربما يذكر في بعض كتب هذا الفن لا بالنقول
اراد معرفة ان الاعجاز ثابت له بناء على كونه في اعلى مراتب البلاغة وهذا
لا يعرف على التحقيق والتفصيل الا بان يتيقن بانه في اعلى مراتبها وذلك
انما يحصل بعلم البلاغة لا بما يذكر في الكلام قلنا فليتأمل ولو جعلت
قوله لكونه متعلقا بقوله يعرف فيكون المعنى ان المعرفة المعللة بكونه في
اعلى مراتبها انما يحصل بهذا العلم اندفع الاشكال فان قلت سيجي
ان الطرف الاعلى وما يقرب منه كلاهما حد الاعجاز والمعلوم ان القرآن
كلهما



واقع في حد الاعجاز واما ان كله في الطرف الاعلى فلا كيف وان بعض الآيات
اعلى طبقة من البعض فكيف يستقيم قوله في اعلى مراتب البلاغة قلت المراد
باعلى مراتبها ههنا ما يعم الطرف الاعلى وما يقرب منه وهو حد الاعجاز قوله
وتشبيه وجوه الاعجاز الاستعارة بالكناية كما يجي ان يشبه شي بشي في النفس
فيسكت عن ذكر اركانه سوى المشبه والاستعارة التخييلية ان يثبت للمشبه
شي من لوازم المشبه به والايهام ان يذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد
ويراد به البعيد والترشيح ان يذكر شي يلايم المشبه به اذ ذكره رحمه الله
ههنا وجهين الاول ان يشبه في النفس وجوه الاعجاز بالاشياء المحتجبة تحت
الاستار للوجوه فالتشبيه استعارة بالكناية والاثبات استعارة
تخييلية وذكر الوجوه ايهام فان الوجه يستعمل في معنيين العضو
المخصوص وهو المعنى القريب والطريق وهو المعنى البعيد واريد
ههنا البعيد والثاني ان يشبه نفس الاعجاز بالصور الحسنة ويثبت الوجوه
للاعجاز فالتشبيه استعارة بالكناية والاثبات استعارة تخييلية
وذكر الاستار ترشيح لكونها ملايمة للمشبه به وهو الصور الحسنة فان
قلت الترشيح كما يجي ما يقترن بلفظ المشبه به فلا يتصور في صورة

الاستعارة

الاستعارة بالكناية فانه لا ذكر للمشبه به فيها اصلا وان جعل الترشيح للتخييل
كما نقل عنه رحمه الله فيتوجه عليه ان الترشيح انما يكون في الاستعارة
المبنية على التشبيه لانهم فسروه بذكر ما يلايم المشبه به والتخييل على مذهب
المص مجاز عقلي عار عن التشبيه قلت قد صرحوا بثبوت الترشيح للمجاز
المرسل حيث قالوا في قوله عم اسرعكن لحوقا بي اطولكن يدا ان قوله
اطولكن ترشيح للمجاز المرسل في اليد مع انه لا تشبيه فيه اصلا وما ذكروا
من الاقتران بلفظ المشبه به فالظاهر انهم ارادوا انه كذلك فيما اذا كان
في الكلام تشبيه وما ذكروا من التفسير فانما هو للترشيح الذي هو في الاستعارة
قوله لانها ما تكفيه رائحة من الفعل فيعمل فيها العامل وان ضعف و
لا يمنع من عمله فيها كل مانع ولذا يعمل فيه معنى حرف النفي كقوله تعم ما انت
بنعمة ربك بمجنون اي انتفى بنعمة ربك عنك الجنون ولا معنى لتعلقه
بمجنون ومعنى اسم الاشارة كقوله تعم فاذا نقر في الناقور فذلك يومئذ
يوم عسير اي فالنقر يومئذ ومعنى الضمير كقوله وما الحرب الا ما علمتم
وذقتم وما هو عنها بالحديث المرجم اي ما حديثي عنها واراد
بالظرف ههنا ما يعم الظرف الحقيقي اعني اسم الزمان والمكان وما يشبهه



وهو الجار والمجرور وما ذكره في الشرح من الظرف وشبهه
فانما اراد بالظرف الظرف الحقيقي **قوله** وستعرف الفرق
بينهما وهو ان الزايد متعين في الحشو دون التطويل وفي قوله
الفرق بينهما ان يقول فرقا اخر نوع اشعار بان ما ذكر ههنا ليس
فرقا يعتد به وذلك لان هذا الفرق انما هو بحسب المفهوم
فقط لان ما ذكره المعنيين متساويان صدقا واما الفرق الذي ياتي
فهو يفيد الفرق بينهما ذاتا وتباينهما صدقا على ما وقع عليه الاصطلاح
قوله وفي حكم كلي اي قضية كلية حكم فيها على جميع افراد موضوعها كقولك
كل حكم القي الى منكر يؤكد ولهذه [illegible] فروع [illegible] من القضايا التي حكم فيها
بمحمول هذه القضية على جزئيات موضوعها مثل هذا الحكم [illegible] الى المنكر
يؤكد وذاك كذلك والاصل منطبق على فروعه اي مشتمل عليها بالقوة
القريبة من الفعل ومعنى انطباق الحكم الكلي على جزئياته اشتماله على احكام
جزئيات موضوعه ففي قوله على جزئياته حذف مضاف ومضاف اليه وان
جعل الانطباق بمعنى الصدق فمعناه صدق مفهوم موضوع ذلك الحكم على
جزئياته فضمير جزئياته يرجع الى ذلك المحذوف فيتعين الحذف على هذا الوجه
فيتعبر [illegible]

ينطبق

ينطبق اي يصدق مفهوم موضوعه ولا يصغى هذا عن شوب **قوله**
فهو اخص من الامثلة لا بمعنى ان كل شاهد مثال من غير عكس فانه لا يستقيم
لان المراد من الذكر للاثبات اما ان يكون الذكر له فقط وكذا المراد
من الذكر للايضاح اما ان يكون الذكر له فقط واما ان يكون الذكر له
وله في الجملة سواء كان الذكر لامر اخر ايضا اولا فعلى الاول يتباينان
تباينا كليا وعلى الثاني يكون بينهما عموم وخصوص من وجه بل بمعنى ان كل
ما يصلح شاهدا يصلح مثالا من غير عكس لان الاثبات لا يتيسر بكل
كلام بل لا بد من كونه معتدا به بان يكون من التنزيل او الحديث
او كلام من يوثق بعربيته بخلاف الايضاح فانه لا يحتاج الى ذلك او
هذا كقولهم قصر التعيين اعم والتشبيه بالوجه العقلي اعم من الحسي على
ما سياتي بيانه انشاء الله **قوله** من الالوقي القحاح الابالوا اي قحم والاه بالوه
الوا اي استطاعه فذكر ان مصدر الا المتعدي بمعنى استطاع [illegible]
الوعلي وزن فعل ولم يذكر ان مصدر الا اللازم بمعنى قصر ماذا فالظ
انه الوعلى وزن فعول لانه الغالب في مصدر فعل اللازم وقد صحح
بعض نسخ الاساس المعتمد عليه هكذا ولا يبعد ان يكون قد جاء الوجعه
يصلح له بالوجه العقلي من غير عكس فان وجه الشبه اذا كان عقليا
يمكن ان يكون الطرفان فيه حسيين او عقليين
او احدهما حسيا والاخر عقليا واذا كان حسيا لا
يكون الطرفان فيه الا حسيين حامد

على وزن فعل على غير الغالب ويصار الى قول القرّاء ان مصدر ما لم يسمع مصدره
فَعْل عند المجاز متعديا كان او لازما فيجوز كلا الوجهين في قوله سر الالو
قوله وقد استعمل الالو ههنا متعديا الى مفعولين يقال لا شك ان الالو ههنا
حقيقة بمعنى التقصير فلا يعدل عنها من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا بخلاف قولهم
لا آلوك نصحا اما الثاني فلان الالو بمعنى التقصير لازم وقد استعمل فيه
متعديا الى مفعولين فلا بد من اعتبار تضمين معنى المنع او جعل الالو مجازا
عنه واما الاول فلانه يجوز ان يكون الالو في عبارة المص لازما بمعنى التقصير
من غير اعتبار تضمين او تجوز ويكون جهدا منصوبا على التمييز اي لم اقصر من جهة الاجتهاد
او على الحال اي لم اقصر حال كوني مجتهدا وربما يفهم منه كون التقصير في الاجتهاد مع
انه يجوز ان يعتبر الالو والجهد متنازعين في تحصيل المعنى المقصود او يكون
نصبا على نزع الخافض اي لم اقصر في الاجتهاد ولئن اغمضنا عن جميع ذلك
والا لتزمنا كون جهدا مفعولا فاي حاجة الى اعتبار جعل هذا اللازم ح
متعديا الى مفعولين لم لا يجوز ان يكون متعديا الى مفعول واحد على تضمين معنى
الترك او التجوز بالالو عنه اي لم اترك جهدا ولا يكون في الكلام حذف
على ما هو الاصل وقوله والمعنى لم امنعك جهدا يحتمل تضمين معنى المنع او

الاظهر ان التضمين او التجوز لا حاجة اليه [illegible] ... تقدير الاغماض الا ان [illegible]

التجوز

التجوز بالالو عنه وليس القصد بكاف الخطاب الى معين حتى يتوجه ان الاولى
ان لا يتعين المفعول المحذوف قصدا الى التعميم وان عدم منعه الاجتهاد
لا يختص احدا مخاطبا كان او لا قوله اضافة للمصدر نصب على المصدر ربما
يشعر به الكلام اي اضاف الترتيب الى ما ذكر اضافة او على الحال والعامل
فيها ما في معنى اي المفسرة من معنى التفسير اي فسر ترتيبه بما ذكر
حال كونه اضافة كقوله تعالى هذا بعلي شيخا فان العامل في الحال اعني شيخا
معنى حرف التنبيه او اسم الاشارة ولك ان تجعل العامل ما يشعر به الكلام
من معنى التفسير ثم الظ على الاول والثالث تقدير الفعل وحذفه
اللهم الا ان يكتفى باشعار الكلام بمعنى الفعل كالنقل عن سيبويه في مررت
به فاذا له صوت صوت حمار ان ناصب المصدر هو معنى الجملة بها
لاشعارها بمعنى المفعول واما على الثاني فلا حاجة الى اعتبار حذف الفعل
لان الحال كالظرف يعمل فيه العامل الضعيف كمعنى حرف التنبيه وحرف
التنبيه والاشارة كما سبق فيجوز ان يعمل فيه معنى حرف التفسير قوله تقريبا
علة لقوله ورتبته وتسهيلا وطلبا على اختلاف النسخ علة لقوله
لم ابالغ وذكره ترجيحا بالافعال وان يجعل كل واحد منها علة لكل منها وان

يحتمل اوجها ان يجعل تقريبا حالا

يجعل كلاهما علة للاخر وان يجعلا علة للاول والفصل للمتقدم كان المقصود في المتاخر وكلامه رحمه الله بالنظر الى الظ يحتمل الوجه الثاني والرابع ويحتمل ان يوجه بحيث يحتمل الثالث بان يق قوله تقريبا وان كان علة لكل من الفعلين الا انه تعرض لوجه عليته للاخير لانه المحتاج الى البيان لما فيه من ضرب خفاء وادراج المعنى في قوله معنى لم ابالغ كانه للاشارة الى ان تركت المبالغة ليس عين معنى لم ابالغ لوجوب تغاير المتضمن والمتضمن ولو لم يذكر المعنى لصح ايضا لان اللفظ يتضمن معناه فهو فيتضمن ما يتضمنه معناه لان متضمن المتضمن للشيء متضمن لذلك الشيء لكن كان الكلام خاليا عن ذلك المعنى قوله ونعم الوكيل عطف اما على جملة هو حسبي قيل لا نسلم ان الواو للعطف بل للاعتراض على مذهب من يجوز وقوعه في اخر الكلام ولو سلم فلا نسلم ان المعطوف عليه هو حسبي او حسبي فقط لم لا يجوز ان يكون انا اسال الله تع فانه جملة حالية وعطف الانشاء على الاخبار في جمل لها محل من الاعراب جائز لا جواز لنفي جوازه ولو سلم ان المعطوف عليه هو حسبي فانما يلزم ما ذكر من ان عطف الانشاء على الاخبار لو كان هو حسبي

جملة اخبارية

جملة اخبارية وهو مم لم لا يجوز ان يكون جملة انشائية ولو سلم فيجوز ان يقدر المبتدا في نعم الوكيل اي وهو نعم الوكيل اي مقول في حقه ذلك فيكون نعم الوكيل جملة اسمية متعلق خبرها انشاء وهذا لا يوجب كون الجملة انشائية ولو كان المعطوف عليه حسبي لا يلزم عطف الانشاء على الاخبار لان الجملة الانشائية لا تقع خبر المبتدا فلا بد من التاويل بمقول فيه ذلك فيكون عطف مفرد متعلقه جملة انشائية ولو سلم فاللازم عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ولا شبهة في جوازه ويمكن ان يقال الاصل في الواو العطف دون الاعتراض فيحمل على الاصل سيما اذا لم يتعين الاعتراض على مذهب الجمهور والمعطوف على الحال لاستلزام وقوع الانشائية حالا وانه ممتنع وتفصيله رحمه الله على ما نقل عنه في الحواشي الى التحقيق وجه العطف وتبيين وجه التركيب لا ان هذا العطف ممتنع والاصل في الجمل الاخبار سيما الاسمية فان نقلها الى الانشاء اقل قليل والاسمية التي خبرها انشائية ينبغي ان يكون انشائية على القول بعدم التاويل كما اختاره رحمه الله كما ان

الجملة الاسمية التي خبرها مفرد يتضمن الاستفهام نحو اين زيد وكيف عمرو وكذلك
والاسمية التي خبرها فعلية في حكم الفعلية في افادة التجدد والاثباتية اذا وقعت
خبرا فلا حاجة الى التاويل فهي باقية على الاثباتية واعلم ان الظاهر من كلام
الشارح ان المذكور ههنا اعتراض لا تبيين وتحقيق وقد بينا وجهه في الحاشية
قوله كما سيتبين ان شاء الله تعالى حيث بيّن في صدر الخاتمة انها من
الفن الثالث استدلالا بان المص ذكر في الايضاح ان ما جعل الخاتمة فيه
من السرقات الشعرية وما يتصل بها من الاشياء التي يذكرها في علم البديع
بعض المصنفين قوله ناسب ذكرها بطريق التعريف العهدي اشارة
الى السابق يقال ان المعهود في التعريف العهدي ان يذكر السابق
ثانيا بلفظه وينبغي ان يجوز ذكره بمرادفه ايضا والسابق ههنا انما هو
المعاني والبيان والبديع ولم يذكر هناك ما يشعر بكونها فنونا
فكيف يجعل الفنون اشارة اليها ولئن جوز ذلك باعتبار ان
كونها فنونا ظاهر جدا اغنى ظهوره عن ذكره فيكون معنى الفن الاول
باعتبار كونه اشارة الى علم المعاني بمعنى علم [illegible] المعاني فيلغو حمل
علم المعاني عليه وهكذا الفن الثاني والثالث ويمكن ان يجاب

عنه بان الفن الاول اشارة الى ما ذكر اولا وهو الذي يحترز به عن الخطأ
في تادية المراد والفن الثاني الى ما ذكر ثانيا وهو الذي يحترز به عن التعقيد
المعنوي والفن الثالث الى ما ذكر ثالثا وهو الذي يعرف به وجوه التحسين
لا يقال قد ذكر سابقا ان الذي يحترز به عن الخطأ في تادية المراد هو علم
المعاني فلو جعل الفن الاول اشارة الى ما يحترز عن الخطأ في تادية المراد
يكون حمل علم المعاني عليه تكرارا خاليا عن الفايدة لانا نقول لما بعد العهد
في الفن الثاني والثالث افادت الاعادة فيهما فطرد ذلك في الفن
الاول ايضا نظما للفنون الثلثة في سلك واحد قوله ماخوذة من مقدمة الجيش
اراد انها منقولة عنها لمناسبة ظاهرة بينهما فيكون لفظ المقدمة في مقدمة
العلم ومقدمة الكتاب حقيقة عرفية ويحتمل ان يريد انها استعارة منها
فيكون لفظ المقدمة مجازا فيها ولا يبعد ان لا يلتزم النقل والتجوز
بان يقال انها في الاصل صفة حذف موصوفها واطلقت على طائفة من المعاني
او طايفة من الالفاظ متقدمة على العلم او على ساير الفاظ الكتاب فالتاء
اما للنقل من الوصفية الى الاسمية او لاعتبار كون موصوفها مؤنثا كما قالوا
في لفظ الحقيقة والحق ان المقدمة ان كانت بمعنى الوصف اي ذات مونثة

تثبت لها صفة التقدم فاعتبار معنى التقدم فيها لصحة اطلاق الاسم
كالضاربة والقاتلة فاطلاقها على الطايفة المذكورة حقيقة باعتبار
انها من افراد هذا المفهوم ومجاز ان كان بملاحظة خصوصيتها وان
كان لتصحيح الاسم واعتبار معنى التقدم لترجيح الاسم كما في القارورة والنجم
فاطلاقها على الطايفة انما يكون حقيقة لو ثبت وضع واضع اللغات
المقدمة لهذه الطايفة والظاهر انه لم يثبت بل الثابت انما هو وضعها لها
بازاء مقدمة الجيش ولذا قال انها ماخوذة من مقدمة الجيش **قوله**
من قدم بمعنى تقدم فلا يجوز فتح الدال في المقدمة ولذا قال في الفائق
ان الفتح خلف وفي بعض الكتب انه يجوز فتحها على انها من قدم المتعدي
وقيل يجوز كسرها على انها منه ايضا لان هذه الطايفة لما تقدم فيها
من سبب التقدم كانها تقدم نفسها او لافادتها الشروع بالبصيرة تقدم
من عرفها من الشارعين على من لا يعرفها **قوله** ومقدمة الكتاب الخ كثيرا
ما يقدم المصنفون قدام المقصود طايفة من الكلام ينتفع الطالب
بادراك معانيها في ذلك المقصود ويسمونها بالمقدمة كما يسمون
طايفة من كلامهم فنا او قسما او بابا او فصلا ويجعلون كتبهم مشتملة

على هذه الامور اشتمال الكل على الاجزاء ومراده ره بمقدمة الكتاب
هذه المقدمة بمعنى انها مقدمة جعلت جزءا من الكتاب فاطلاقها على
الطائفة كاطلاق فن الكتاب وقسمه وفصله على ما جعلت اجزاءه
لا يحتاج قطعا الى اصطلاح جديد فظهر ان حمل المقدمة التي جعلت
جزءا من الكتاب على مقدمة العلم التي هي معان قطعا ليس بوجه
قوله وانتفاع بها بالباء وهو الواقع في اكثر النسخ المصححة وفي
النسخ انتفاع لها باللام فاما ان يكون اللام بمعنى الباء او الانتفاع
بمعنى النفع على ما قيل **قوله** والفرق بين مقدمة العلم ومقدمة
الكتاب وهو ان مقدمة العلم معان مخصوصة لان الشروع
في العلم انما يتوقف عليها حقيقة واما على الفاظ مخصوصة دالة عليها
فلا وما يترا آى من التوقف فانما هو بحكم العادة لا بحسب الحقيقة
حتى لو تيسر فهم المعاني من غير الفاظ لم يحتج اليها اصلا واما المقدمة
الكتاب فالفاظ مخصوصة هي طائفة من الكتاب الخ فالمقدمتان
متباينتان لا يصدق احديهما الى الاخرى اصلا وما يتوهم من قوله
ره في الشرح في تعريف مقدمة الكتاب سواء توقف عليها المقصود

ام لان النسبة بينهما العموم والخصوص مطلقا توهم ساقط فانه لما
توقف مقدمة الكتاب بالالفاظ ومعلوم انها ليست موقوفة عليها
بالحقيقة فالمراد بالتوقف التوقف العادي او المراد انه يتوقف على
معانيها نعم لو ارتكب ان مقدمة العلم هي الالفاظ الدالة على المعاني
التي يتوقف عليها الشروع وحمل التوقف المذكور في تعريفها على التوقف
العادي كانت مقدمة الكتاب اعم منها من وجه لان مقدمة الكتاب اذا
جعلت ما يدل على مقدمة العلم بالمعنى المشهور فقط فتصدق
مقدمة العلم بالمعنى المذكور اي الفاظها ومقدمة الكتاب على شيء
واحد واذا خليت عنه ولم يذكر شيء منه فيها فتصدق مقدمة
الكتاب بدون مقدمة العلم بمعنى الفاظها وبالعكس لان ما هو
الفاظ مقدمة العلم لم يقدم امام المقصود فالمقدم امام مقدمة
الكتاب دون مقدمة العلم والذي لم يقدم امامه ما يدل
على مقدمة العلم هو مقدمة العلم بمعنى الفاظها دون مقدمة الكتاب
واما اذا جعلت مقدمة الكتاب مشتملة على ما يدل على مقدمة العلم و
على غيره فالظاهر انه يصدق مقدمة الكتاب بدون مقدمة العلم

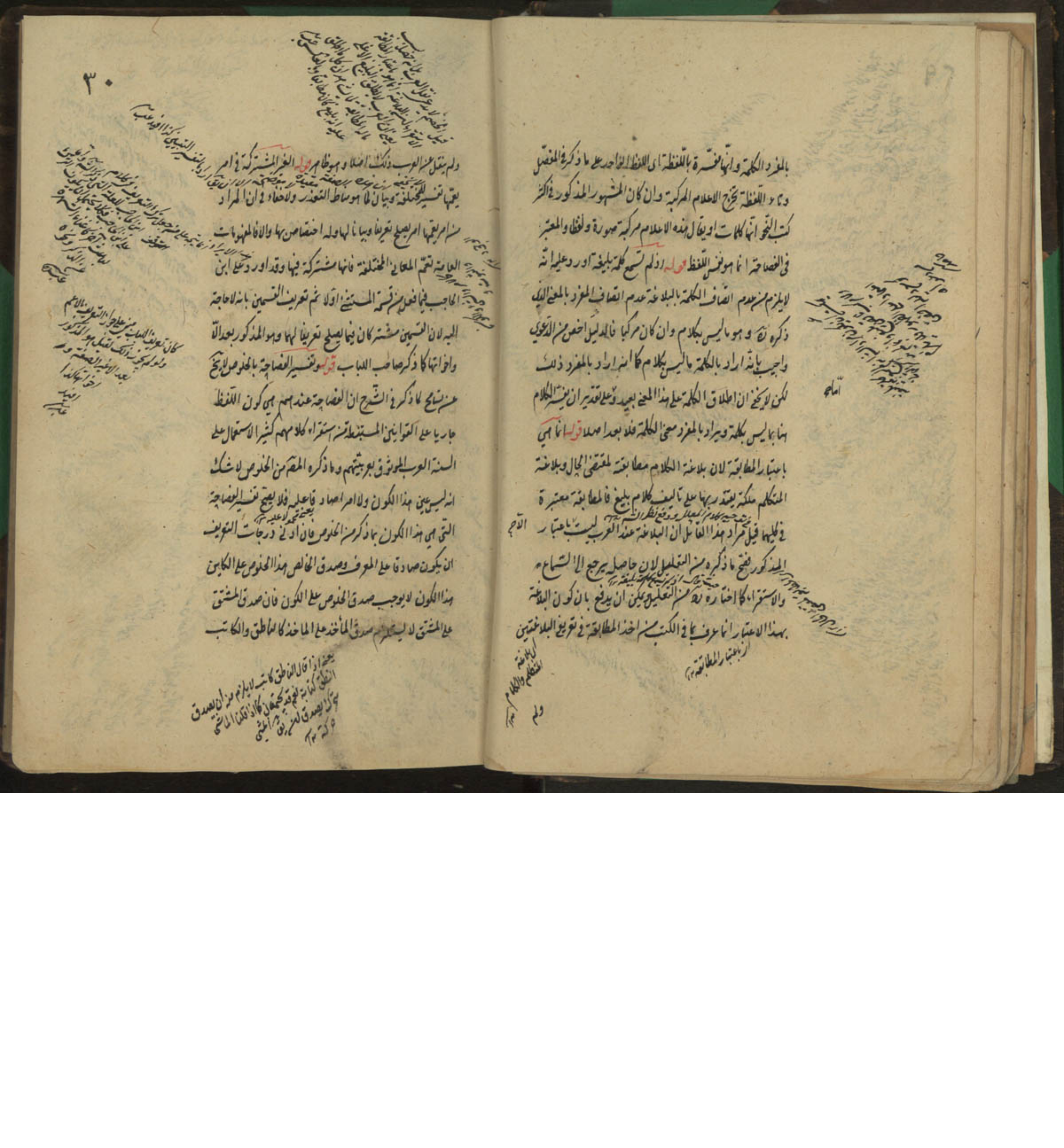
وبالعكس

وبالعكس لان مقدمة العلم ح بعض مقدمة الكتاب فيصدق على
المجموع مقدمة الكتاب دون مقدمة العلم وعلى البعض مقدمة
العلم دون مقدمة الكتاب اللهم الا ان يجعل مقدمة الكتاب اسما
مشتركا بين كل الطائفة المذكورة وبين بعضها فيصدق على البعض
المقدمتان والحاصل ان هنا مقدمتين مقدمة العلم والفاظ دالة
عليها ومقدمة الكتاب ومعان مستفادة منها والنسبة بين المقدمتين
هي التباين اللهم الا ان يرتكب الارتكاب المذكور وبين الفاظ
مقدمة العلم ونفس مقدمة الكتاب هي العموم من وجه ولذا بين
مقدمة العلم ومعاني مقدمة الكتاب قوله يوصف بها المفرد ان
اجري المفرد والكلام على ظاهرهما خرج بعض الالفاظ اعني المركب الناقص
مع ان الفصاحة يتصف بها جميع الالفاظ لا يختص بها البعض دون بعض
فلا بد من تاويل في المفرد او الكلام حتى يتناول هذا المركب فاختار
البعض التاويل في الكلام بحمله على ما ليس بمفرد بقرينة مقابلته بالمفرد
واختاره في المفرد بحمله على ما ليس بكلام بقرينة مقابلته بالكلام
ورجح على الاول بانه قد عهد في المفرد اطلاقه على ما يقابل مقابله



فاذا قوبل بالمركب يراد به ما ليس بمركب وبالمثنى والمجموع يراد به ما
ليس بواحد منهما وبالمضاف يراد به ما ليس بمضاف ولم يعهد في
الكلام ذلك بل انه انما يطلق على المعنى الاصطلاحي اى المركب التام او
اللغوى اى اللفظ مطلقا وحقيقة الامر راجعة الى انهم يطلقون على المركب
الناقص الكلام الفصيح او المفرد الفصيح فان اطلقوا عليه الكلام فالحق
ما اختاره البعض وان اطلقوا عليه المفرد فالحق ما اختاره البعض
ره ونعريفهم فصاحة المفرد بالخلوص عن الغرابة وتنافر الحروف
ومخالفة القياس يرشدك الى ان الحق هو الاول لانه لا شك
انه يوجد في المركب الناقص تنافر الكلمات وضعف التاليف والتعقيد
لفظيا ومعنويا فلو جعل هذا المركب داخلا في المفرد على ما اختاره ره
ينبغى ان يكون فصيحا مع اشتماله على هذه الامور المخلة بالفصاحة لانه
يصدق عليه انه خالص عن الغرابة وتنافر الحروف ومخالفة القياس
والتزامه لا يليق بحال عاقل فاذا لم يكن فصيحا يكون تعريفهم لفصاحة
المفرد غير مانع فلا بد ان يزاد فيه الخلوص من هذه الامور حتى يصير
مانعا ودعوى ان هذه الامور انما تخل بالفصاحة في الكلام دون المفرد

غير مسموع لان الظاهر انها تخل بالفصاحة مطلقا وذكرها في تعريف فصاحة
الكلام دون المفرد بناء على انها انما توجد في الكلام فقط فلو وجدت
في المفرد على ما اختاره ره لزم ان تذكر في تعريف فصاحته ليصير مانعا
كما ذكرناه ومما يؤيد ما ذكرنا انه اذا كان مركب من الموصوف والصفة
مشتملا على تنافر الكلمات يكون فصيحا على تقدير دخول هذا المركب
في المفرد ولو اعتبر فيه اسناد حتى صار كلاما لزم ان ينقلب غير فصيح مع انه
لم يزد ولم ينقص منه حركة فضلا عن الحروف ولا يخفى شناعته وايضا اذا
ضم الى هذا المركب لفظ من القرآن في غاية الفصاحة لزم ان لا
يكون فصيحا بعد ان كان فصيحا قبل انضمام هذا اللفظ الفصيح وهو ايضا
شنيع بقى ههنا شئ وهو انهم فسروا المفرد بما لا يدل جزء لفظه على جزء
معناه فيتناول الاعلام المركبة نحو برق نحره وشاب قرناها و
من المعلوم انه يجوز اشتمالها على تنافر الكلمات مثل ان يسمى بامدحه
امدحه فينبغى ان يكون فصيحا لانه مفرد ولم يشترط في فصاحته
الخلوص من تنافر الكلمات او يزاد في تعريفها الخلوص عنه ايضا ليصير
مانعا والاول فاسد فتعين الثانى وغاية ما يمكن ان يقال المراد



بالمفرد الكلمة وانها مفسرة باللفظة اى اللفظ الواحد على ما ذكر في المفصل

و... اللفظة تخرج الاعلام المركبة وان كان المشهور المذكور في اكثر

كتب النحو انها كلمات او يقال هذه الاعلام مركبة صورة ولفظا والمعتبر

في الفصاحة انما هو نفس اللفظ قوله اذ لم تسمع كلمة بليغة اورد عليه انه

لا يلزم من عدم اتصاف الكلمة بالبلاغة عدم اتصاف المفرد بالمعنى الذي

ذكره ... وهو ما ليس بكلام وان كان مركبا فالدليل اخص من الدعوى

واجيب بانه اراد بالكلمة ما ليس بكلام كما انه اراد بالمفرد ذلك

لكن لا يخفى ان اطلاق الكلمة على هذا المعنى بعيد وعلى التقدير ان يفسر الكلام

هنا بما ليس بكلمة ويراد بالمفرد معنى الكلمة فلا بعد اصلا قوله انما هي

باعتبار المطابقة لان بلاغة الكلام مطابقة لمقتضى الحال وبلاغة

المتكلم ملكة يقتدر بها على تاليف كلام بليغ فالمطابقة معتبرة

في كليهما قيل مراد هذا القائل ان البلاغة عند العرب ليست باعتبار

المذكور فنع ما ذكره من التعليل لان حاصله يرجع الى السماع

والاستقراء كما اختاره ... من التعليل يمكن ان يدفع بان كون البلاغة

بهذا الاعتبار انما عرف بما في الكتب من اخذ المطابقة في تعريف البلاغتين

ولم

ولم ينقل عن العرب ذلك اصلا وهو ظاهر قوله الغير المشتركة في امر

يعمها تفسير المختلفة وبيان لما هو مناط التعذر ولا خفاء في ان المراد

من امر يعمها امر يصلح تعريفا وبيانا لها وله اختصاص بها والا فالمفهومات

العامة تعم المعاني المختلفة فانها مشتركة فيها وقد اورد على ابن

الحاجب فيما فعل من قسمة المستثنى اولا ثم تعريف القسمين بانه لا حاجة

اليه لان القسمين مشتركان فيما يصلح تعريفا لهما وهو المذكور بعد الا

واخواتها كما ذكر صاحب اللباب قوله وتفسير الفصاحة بالخلوص لا يخلو

عن تسامح لما ذكر في الشرح ان الفصاحة عندهم هي كون اللفظ

جاريا على القوانين المستنبطة من استقراء كلامهم كثير الاستعمال على

السنة العرب الموثوق بعربيتهم وما ذكره المص من الخلوص لا شك

انه ليس عين هذا الكون ولا امرا صادقا عليه فلا يصح تفسير الفصاحة

التي هي هذا الكون بما ذكر من الخلوص فان ادنى درجات التعريف

ان يكون صادقا على المعرف وصدق الخالص هذا الخلوص على الكاين

هذا الكون لا يوجب صدق الخلوص على الكون فان صدق المشتق

على المشتق لا يستلزم صدق الماخذ على الماخذ كالناطق والكاتب

يعني اذا قال الناطق كاتب لا يلزم منه ان يصدق النطق كتابة ...



والنطق والكتابة نعم قد يجمع الصد[illegible] في الماشي والمتحرك والمشي
والتحرك لا يتي اذا لم يصدق الخلوص على الكون الذي هو الفصاحة لم
يصح تعريف الفصاحة بالخلوص اصلا فكيف يكم [illegible] لانا نقول ان
الادباء كثيرا ما يتسامحون في التعريفات ويكتفون بمجرد ان تصور المعرف
يستلزم تصور المعرف ولا يحافظون على قاعدة المعقول من وجوب
كون المعرف محمولا على المعرف مع ان من اهل المعقول من يجوز التعريف
بالمباين كتعريف البيت بالجدران والسقف وما نقل عنه ره ان
وجه صحة التعريف في الجملة ههنا قصد المبالغة وادعاء ان الخلوص
هو الفصاحة فزيادة تصحيح ولا يتجه عليه ان مثل ذلك لا يلتفت اليه
في التعريفات لان الادباء كثيرا ما يعتبرون ذلك بل اد نمنه في باب
التعريفات وقيل وجه التسامح ان الفصاحة وجودية والخلوص عدمي
ويتجه عليه منع كونها وجودية ولو سلم فلا شك في صحة رسم الوجودي
بالعدمي من غير تسامح فيه **قوله** مثل العقاص في جمع العقاص مع ما
افراد المثنى والمرسل لطيفة وهي ان الاشارة الى ان العقاص مع
كثرتها تغيب في الاخرين مع وحدتهما وقيل العقاص بعض المذاير

اي يستر المداري في الشعر ويروى في البيت تقل المداري في مثنى
ومرسل المدرى خشبة ذات اطراف يذرى بها الطعام وينقى
الكدس والمراد في البيت المشط وفي التعبير عنه بالمداري مبالغة
لطيفة **قوله** من المهموسة الرخوة الحروف المهموسة هي حروف ستحثك
خصفه والمجهورة ما عداها والشديدة حروف اجدت طبقك والرخوة
ما عداها وما عدا حروف لم يرعونا وهذه الحروف تسمى المعتدلة بين
الرخوة والشديدة **قوله** على ان هذا القايل فسر الكلام بما ليس
بكلمة يعني ان مدخلية فصاحة الكلمات في فصاحة الكلام على
قوله اكثر منها على قول من فسر الكلام بالمركب التام واذا
كان مدخليتها اكثر كان القول بوجود كلام فصيح بدون فصاحة
كلماته افسد على قوله لانه على قول غيره يوجد كلام فصيح في
الجملة وهو المركب الناقص بدون فصاحة كلماته لانها انما شرطت
في فصاحة الكلام والمركب الناقص ليس بكلام **قوله** والقياس على
الكلام العربي يعني انه اثبت جواز عدم فصاحة كلمة من كلام
فصيح بالقياس على جواز عدم عربية كلمة من كلام عربي فانه

وقع في القرآن الذي هو كلام عربي لقوله تعم انا انزلناه قرآنا عربيا
اي انزلنا القرآن كلمات غير عربية بل فارسية كالاستبرق والسجيل
او رومي كالقسطاس او هندية كالمشكات وهذا القياس فاسد
لان وقوع غير العربي في العربي ممنوع وما وقع من وقوع الاستبرق ولوانه
في القرآن لا يوجب ذلك لان كونها غير عربية ممنوع بل انها ايضا
عربية ايضا لكن من توافق اللغتين كالصابون والتنور ولو سلم
كونها غير عربية فكون القرآن عربيا ممنوع والضمير في قوله تعم انا
انزلناه راجع الى السورة لا الى القرآن [illegible] واطلاق القرآن
على بعضه شايع ولو سلم كون القرآن عربيا فمعناه عربي النظم
والاسلوب لا عربي المتن ولا ينافي كون كلماته غير عربية ولو سلم
انه عربي المتن فذلك باعتبار الاعم الاغلب لان ما هو غير
عربي من كلماته اقل قليل بالنسبة الى العربي ولا يجوز مثل ذلك
في الكلام الفصيح لان فصاحة الكلمات شرط في فصاحة الكلام
وعربية الكلمات ليست شرطا في عربية الكلام بل يكفيها عربية
اكثر كلماته ولاحد ان يقول المعلوم من كلامهم ان فصاحة المركب

التام او المركب مطلقا يشترط فيه فصاحة كلماته واما اذا كان عبارة عن
اوائل الكلام مسماة باسم كالسورة او القرآن مثلا فلم يعلم انه يشترط
في فصاحة مثل هذا الكلام فصاحة كل كلام او كل كلمة منه ففي اشتراط
فصاحة قوله الم اعهد سواء اعتبر كلاما ان اخذ مع ضميره اولا ان لم يوجد
في فصاحة السورة او القرآن تامل واشتراط فصاحة الكلمات في
فصاحة الكلام لا يوجب ذلك الاشتراط فمجرد اشتمال القرآن على
كلام غير فصيح يعني ان لم يلزم خروج السورة عن الفصاحة فاشتمال القرآن
على كلام غير فصيح لازم البتة اما اذا اعتبر الم اعهد كلاما فظ واما
اذا لم يعتبر فلان عدم فصاحته يوجب عدم فصاحة الكلام
الذي هو جزء منه واشتراط فصاحة الكلمات في فصاحة الكلام
ووجه قوله بل كلمة غير فصيحة مع ان عدم فصاحة الكلام لازم جزما
ان اللازم ابتداء على تقدير عدم فصاحة الكلام وعلى تقدير عدم
فصاحة الكلمة وان كان هذا مستلزما للاول فاشار الى ان كلا
من اللازمين مستقل بالنفاء من غير احتياج الى ملاحظة استلزام
احدهما للآخر ولما كان كون اشتمال القرآن على كلمة غير فصيحة مستلزما



للفساد اظهر في ابطال كلام هذا القائل قال بل كلمة غير فصيحة قوله مما يتود
اي يجلب ويجر الى نسبة الجهل او العجز لان اشتماله على غير الفصيح اما العدم علمه
تعه بانه غير فصيح او بان الفصيح اولى من غير الفصيح فيلزم الجهل واما العدم
قدرته تعه على ايراد الفصيح بدل غير الفصيح فيلزم العجز لايق القسم
الثالث محتمل وهو ان يكون تعه قادرا على ايراد الفصيح بدلا عن
غيره وعالما بعدم فصاحته وبان الفصيح من حيث هو فصيح وان كان اولى
لكن لم يورد لحكمة له تعه في ذلك لانا نقول الظاهر انه لاحكمة في ذلك
لان القرآن انما اتى به معجزة وتصديقا للرسول صلعم واله وسلم
والاعجاز انما هو بالبلاغة والفصاحة على الصحيح كما مر فان قلت
غاية الامر ان الثالث ايض باطل لكونه سفها وخروجا عن الحكمة فلم
لم يتعرض له ولم يقل الى نسبة الجهل او العجز او السفه قلت
لما كان السفه نتيجة الجهل فنسبته تدخل في نسبته قوله اى مدققا
مطولا موافق لما في الصحاح من ان الزجج دقة في الحاجبين وطول
وزججت المراة حاجبها دققته وطولته والمذكور في الاساس
ان الزجج دقة الحاجب واستقواسه وحاجب ازج ونجت

٣٣

المراة حاجبها وربما يستدل على اعتبار معنى الاستقواس بقول حسان
في مدح النبي صلعم واله بعينين دعجا وبين من تحت حاجب ازج له
كشق النون من خط كاتب فان التشبيه بشق النون انما يحسن
باعتبار معنى الاستقواس وفيه انه انما يتم لو كان قوله كشق النون
بيانا لكونه ازج وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون لبيان اتصاف
الحاجب بالاستقواس بعد بيان اتصافه بالدقة والطول بقوله
ازج وترك العطف في قوله كشق النون ربما يدفع المنافقة
قوله اى كالسيف السريجي او كالسراج لابد لهذا التخريج من
~~البطلن~~ ان ينطبق على قاعدتهم ويمكن توجيهه بان التفعيل يجئ
بمعنى النسبة الى اصله كالمتمم والمنزر اى المنسوب الى تميم والمنسوب
الى نذار فالمسرج بمعنى المنسوب الى السراج او السريجي اى
بالمشابهة فالمسرج اسم مفعول من سرجته بمعنى نسبته الى السريجي او
السراج كالمتمم والمنزر من تممته ونزرته بمعنى النسبة وقوله
كالسيف السريجي او كالسراج يكون بيانا لحاصل المعنى هذا توجيه
التخريج اما وجه بعده فهو انه لا يتبادر من نسبته الى السراج



اوالسريجي معنى شابهته له وايضا الغالب الشايع ان يكون المنسوب
اليه مصدرا ثلاثيا لهذا الفعل نحو فسقته وكفرته اي نسبته الى الفسق
او الكفر وههنا ليس كذلك واما التوجيه بانه من قبيل قوس الرجل
اي صار كالقوس فالمسرج بمعنى الصاير كالسريجي او كالسراج او بانه
من عون الرجل اذا صار عوانا فالمسرج بمعنى الصاير سريجيا او سراجا
على معنى التشبيه اي مثله او بانه من ورقت الشجرة اي صارت ذات
ورق فالمسرج بمعنى الصاير ذا سراج وهذا الخفي بالتخريج الاخير
فيرد عليه الكل انه انما يستقيم لو كان المسرج بكسر الراء لكنه بفتحها قوله
فان قلت لم لم يجعلوه الى اخره يمكن تقريره من وجهين احدهما انهم
لما حكموا بغرابة مسرج حكموا بانه ليس باسم مفعول منه لان كونه اسم
مفعول منه يخرجه عن الغرابة بناء على ان سرج الله وجهه ليس غريبا
وفيه انه لا منافاة بين غرابة مسرج وكونه اسم مفعول من سرج الله
وجهه فان عدم غرابة سرج الله وجهه ممنوع وقد جعل [illegible] في
شرح المفتاح مسرجا اسم مفعول من سرج وغريبا وقد ذكرنا
وجه دفعه في الحاشية وثانيهما انهم ذكروا في تخريجه وجهين

وكونه

وكونه اسم مفعول من سرج الله وجهه وجه ثالث فلم لم يذكروه وفيه ان
الجواب الثاني من السؤال وهو قوله او يكون من باب الغرابة يابى
ذلك وايضا قد ذكرنا ان وجه تخريج مسرج من السراج انه اسم مفعول
من سرجه اي نسبه الى السراج بالمشابهة وقوله كالسراج بيان لحاصل
المعنى ويمكن دفع هذا ثم انه اجاب عن السؤال بوجهين الاول انه
يحتمل ان يكون سرج الله وجهه مولدا استحدثا من السراج وفي تقريره
وجوه احدها انه اذا كان مولدا حادثا بعد حكمهم بالغرابة فقد صح حكمهم
بها لانه لم يوجد حال الحكم حتى لا يصح الحكم بناء على جعله اسم مفعول
من سرج وفيه ان الظاهر ان الحكم بالغرابة ليس بناء على توليد
سرج الله فان الاول من ائمة المعاني والثاني من ائمة اللغة والثاني
انه ان كان مولدا لا يفيد جعل مسرج اسم مفعول منه خروجه عن الغرابة
لان المولد غريب وفيه انه لا يبقى بين وجهي الجواب فرق يعتد
به والثالث انه اذا كان مولدا لم يصح جعل مسرج اسم مفعول
منه لانه لغة اصلية ولا يخفى ما فيه والوجه الثاني من الجواب
ان سرج الله ايضا غريب فلا يفيد جعل مسرج اسم مفعول منه خروجه



عن الغرابة وفيه انه اذا كان مولدا كان غريبا فلا يحسن ايقاع الغرابة
في مقابلة التوليد وايضا قد سبق ان هذا الجواب لا يستقيم على التقرير
الثاني للسؤال هذا تقرير الجواب على اول وجهي تقرير السؤال واما على
الوجه الثاني فلا يصح ثاني وجهي الجواب اصلا وكذا ثاني وجوه تقرير
الوجه الاول من وجهي الجواب ولما كان في هذه النسخة من الشرح والمناقشات
وان امكن دفع بعضها غيرها الى قوله قلت هو ايضا من هذا القبيل او
مأخوذ الخ يعني ان سرج الله من قبيل الغريب او مأخوذ من السراج
كالمسرج فلا يفيد جعله اسم مفعول منه خروجه عن الغرابة قوله ثم
استعير للكل واضح معروف اقتصر ههنا على معنى الاشتهار وذكر
في شرح الكشاف انه استعارة للشرف والاشتهار فكانه
نظر ههنا الى ان وصف اللقب بالشرف ليس له كثير معنى وليس بذلك
قوله انما هي من جهة الغرابة ان اراد ان الغرابة مشتملة عليها
كما قال في الشرح لان الكراهة داخلة تحت الغرابة فكراهة ذلك
اللفظ لغرابته المشتملة عليها ممنوع كيف ولم يذكر في تفسير الوحشية
ما يدل على الكراهة وان اراد ان الكراهة بسبب الغرابة ومن

جهتها

جهتها يلزم ان يكون كل غريب كريها وهو ممنوع ولو سلم ثم
مراد صاحب القيل احد الامرين اما ان الخلوص عن الكراهة داخل
في مفهوم فصاحة المفرد فلا بد من ذكره في تعريفها واما ان الكراهة
مخلة بالفصاحة فلا بد في تعريفها من ذكر الخلوص عن الكراهة و
الا لم يكن التعريف مانعا ولا يندفع شيء منهما بما ذكره من
ان الكراهة بسبب الغرابة اما الاول فلانه لا يلزم من اعتبار
انتفاء السبب الخاص في مفهوم اعتبار انتفاء مسببه فيه واما
الثاني فلانه لا يلزم من انتفاء السبب الخاص انتفاء المسبب
لجواز ان يثبت الشيء باسباب شتى ولان السبب ملزوم و
المسبب لازم ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم لجواز
ان يكون اللازم اعم ولو ذكر ما يدل على ان الكراهة بسبب
الغرابة اندفع الثاني لان انتفاء المسبب يوجب انتفاء السبب مطلقا
قوله وقيل لان الكراهة في السمع اشارة الى ما ذكره الخلخالي
وحاصله ان الكراهة في السمع اما ان ترجع الى النغم لا الى
نفس اللفظ واما ان ترجع الى نفس اللفظ لغرابته واما ان

٣٥

ترجع الى نفسه لاشتماله على تركيب يتنفر الطبع فعلى الاول لا خفاء ان ذكر
الكراهة يستغنى عنه وكذا على الثاني لان قيد الغرابة يغني عنه واما
على الثالث فلا بد من ذكرها لانه لا بد ان يذكر في تعريف الفصاحة
الخلوص عن الاشتمال المذكور لاخلاله بالفصاحة جزما اذا عرفت ذلك
عرفت انه لا يتجه عليه نظره لان اراد به انه قد تكون الكراهة في
بعض الالفاظ ثابتة مع قطع النظر عن النغم لان الخلخالي لم ينكر ذلك
بل اثبته حيث ذكر ان الكراهة قد تكون للغرابة او للاشتمال
المذكور لا للنغم وان اراد به ان الكراهة حيثما تكون ثابتة مع
قطع النظر عن النغم وانما ذكر لفظ الجرشى على سبيل التمثيل فاثباته
مشكل قوله حال من الضمير في خلوصه فيكون المقيد بهذه الحال هو
الخلوص لكونه العامل في ذي الحال فيتوجه عليه انه لا يستقيم به
الاحتراز عن مثل زيد اجلل بل يلزم ان يكون مثله كلاما
فصيحا لانه يصدق عليه انه خالص عن الامور المذكورة حال فصاحة
كلماته وهي ان يقال زيد اجل كما يقال عدالة المرء ان ينتهي عن
المنهيات حال اختياره فاذا ارتكب شيئا منها في حال اضطراره

لا يسقط

لا يسقط عدالته بل يكون عدلا لانه يصدق عليه انه منته عنها حال
الاختيار وان ارتكبها حال الاضطرار فلا يقدح الارتكاب للاضطرار
في صدق الانتهاء في حال الاختيار فكذا ههنا لا يقدح عدم الخلوص
في حال عدم فصاحة الكلمات وهي ان يقال زيد اجلل في صدق
الخلوص في حال فصاحتها وهي ان يقال زيد اجل والجواب انه انما يصدق
عليه ان لو كان لقولنا زيد اجلل حال فصاحة الكلمات وهو ممنوع
بل هذه الحال انما هي لقولنا زيد اجل وهو غير قولنا زيد اجلل
فلم يثبت كلام واحد له حال فصاحة الكلمات وحال عدم فصاحتها
ليستقيم ما ذكرت كما وجد شخص واحد له حالان حال الاختيار وحال
الاضطرار فاستقام ما ذكرت فيه قوله لا يصح ان يكون قيدا
للنفي لانه العامل في ذي الحال اعني الكلمات فيكون قيد المنفي
لانه اعتبر في الفصاحة الخلوص عنه فلا يكون قيدا للخلوص حتى يكون
قيدا للنفي ليكون النفي داخلا على كلام فيه تقييد فيكون النفي
راجعا الى القيد على ما هو المقرر عندهم من رجوع النفي الداخل على
المقيد الى قيده فيلزم ان يكون المعتبر في فصاحة الكلام انتفاء

٣٦



غلامه فان زيدا مذكور قبل ضميره لفظا ومعنى اولا نحو ضرب زيدا
غلامه فان زيدا وان كان مذكورا قبل ضميره صريحا لكنه مذكور
معنى بعده لان رتبة الفاعل التقدم على المفعول والذكر المعنوي ان
لايكون مصرحا به لكن يكون هناك ما يقتضي ذكره متقدما معنى لكون
رتبة الفاعل التقدم على المفعول نحو ضرب غلامه زيد فان ذلك يقتضي
كون زيد مذكورا قبل الضمير معنى ولكون رتبة المفعول الاول التقدم
على الثاني نحو اعطيت درهمه زيدا وكتضمن الكلام السابق المرجع
نحو قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى فان الفعل متضمن لمصدره
وكاستلزام الكلام السابق لذكر المرجع استلزاما قريبا كقوله تعالى
ولابويه لكل واحد منهما اى المورث فان الكلام السابق في بيان
الميراث وانه يدل على المورث او بعيدا كقوله تعالى حتى توارت
بالحجاب اى الشمس فان ذكر العشي سابقا يدل على الشمس ونحو ذلك
ما يوجب كونه مذكورا معنى والذكر الحكمي ان لايكون مصرحا به
ولايكون شيء من سياق او سباق مقتضيا لذكره معنى الا ان
حكم الواضع ان مفسر الضمير وما يصلح مرجعا له يلزم ان يتقدم

يقتضي تقدم ذكره حكما وذلك انه انما خولف مقتضى حكم الوضع
لاغراض يجي بيانها في وضع المضمر موضع المظهر فالمرجع المؤخر لفظا
متقدم حكما كان المحذوف لعلة في حكم الثابت فظهر بما ذكرناه
ان قوله لفظا ومعنى وحكما متعلق بالذكر وبيان لاقسامه ولك
ان تجعله متعلقا بمعنى كون الاضمار قبل الذكر اى تقدم الضمير على الذكر
فيكون بيانا لاقسامه اى تقدم الضمير على ذكر المرجع وتاخر المرجع عنه
لفظي ومعنوي وحكمي والمشهور جعلها اقساما لتقدم المرجع والامر
فيه سهل فان احدهما يعلم بالمقايسة الى الآخر وما وقع في الشرح
من الاقتصار على اللفظ والمعنى دون الحكمي فمبني على انه اراد بالمعنوي
ما يتناول الحكمي لان المراد بالمعنى ما يقابل اللفظ حكما كان اولا
قوله والواو في والورى للحال اثره على كونها للعطف على المستكن
في امدحه لوجود الفصل فيكون المعنى امدحه ويمدحه الورى لوجوه
احدها حسن المقابلة لقوله لمته وحدى فان قوله وحدى في
مقابلة قوله والورى معي وقد جعل حالا وقيدا للوم الذي
قوبل بالمدح فينبغي ان يكون قوله والورى معي ايضا حالا وقيدا

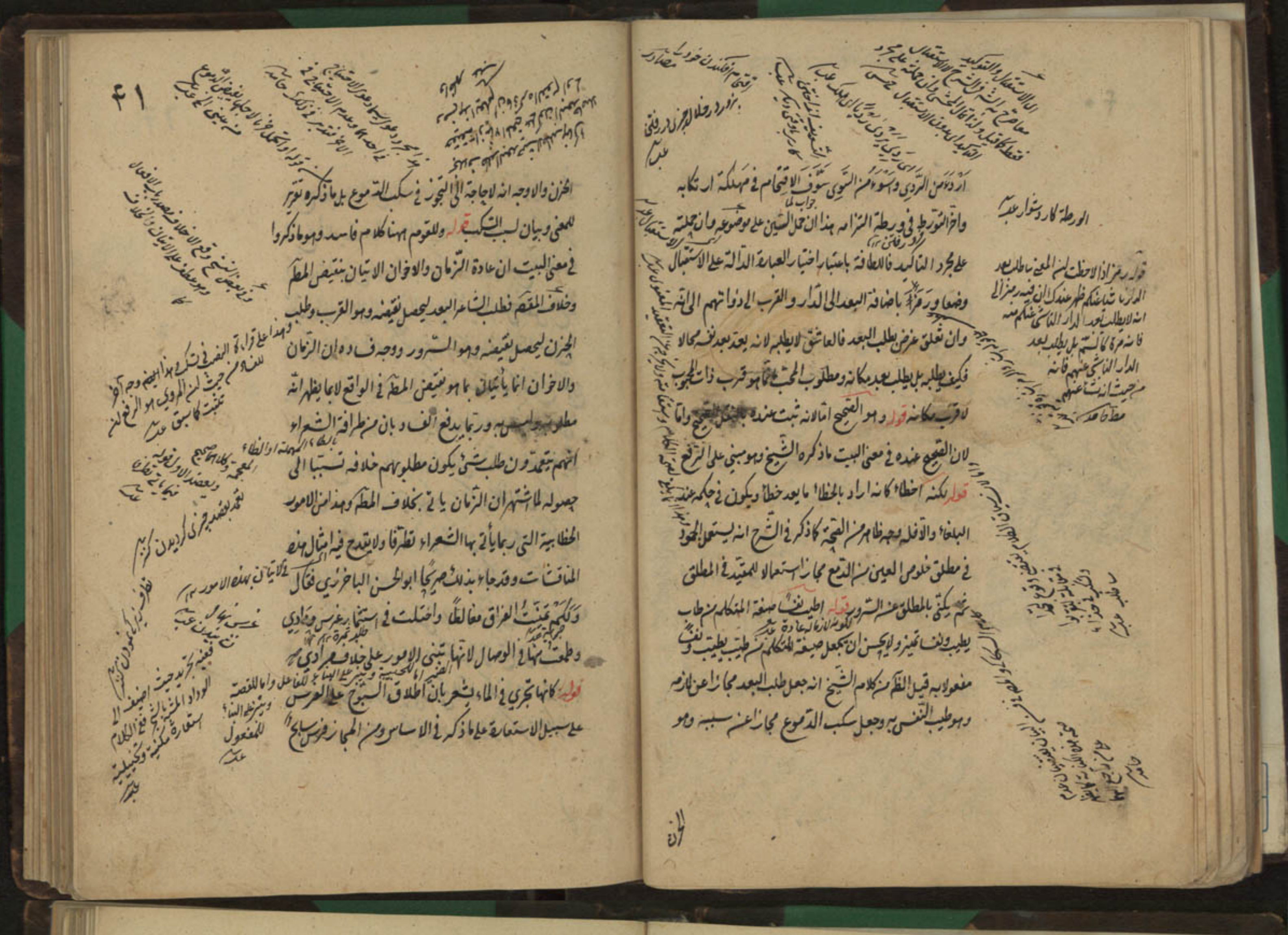


للمدح رعاية للتطبيق بين المتقابلين والثاني انه على تقدير العطف
يكون مدح الورى جزاء المدح اثر مرة موقوفا عليه ولا يخفى انه
قاصر في بيان المدح بالنسبة اليه اذ لم يدل الكلام على التوقف
كما في تقدير الحالية والثالث انه يلزم على تقدير العطف استدراك
قوله معي والرابع انه يلزم على تقدير العطف اتحاد الشرط والجزاء
فان المعطوف على الجزاء جزاء على حدة كالمعطوف عليه ومعلوم
ان المعطوف عليه عين الشرط واما على تقدير الحالية فالشرط هو
مدح اثر مطلق والجزاء هو مدحه مقيدا بالحال المذكور و
يمكن دفع الاخيرين بان المعية تدل على عدم تراخي مدحهم عن
مدحه وانه معنى مطلوب وبان يعتبر العطف اولا فيكون
المجموع جزاء ثم التعليق بالشرط قوله نعم مقابلة المدح باللوم
ربما يعتذر عنها بانه اشار بذلك الى ان ذمه لا ينبغي ان يخطر
ببال عاقل ولو على سبيل الشرطية والتعليق بل لو ادعى داع الى
فانما الغرض لوصه دون ذمه وفي استعمال متى الدالة على الكلية اولى ما
في المدح واذا المحالية عن هذه الدالة بل هي مهملة في قوة جزئية

سور والجزئية لطافة حيث اشار الى انه يضيق صدره ولا
ينطلق لسانه بما يدل على الكلية في اللوم وان كان فيه لطافة اتم
ولان توجه تعليق توجده باللوم على لومه المشعر بعلية اللوم
له يفيد فايدة الكلية المبني عليها اللطافة المتاخرة قوله تنافر كل
التنافر اي ان فيه تنافرا كاملا ولا يلزم ان لا يكون تنافر الكل منه
لينافي ما سبق ان الثاني دون المتناهي ولا ان يكون احد الامرين
موجبا للتنافر في الجملة واجتماعهما للكمال حتى يلزم عدم فصاحة
نحو فسبحه مع وقوعه في القرآن بل اللازم ان اجتماع الامرين سبب
للتنافر القوي الكامل ويجوز ان لا يكون واحد منهما موجبا للتنافر
اصلا وايضا في قوله تنافر كل التنافر اشارة الى ان التنافر فيهما
بمعنى النفرة لا بالمعنى الاصطلاحي حتى يلزم ما ذكره وفايدة التعبير
به منها الدلالة على الكمال لان الفعل اذا اشترك فيه فاعلان
يجيء كاملا قوله قبل ذكر ضعف التاليف يغني عن ذكر تعقيد اللفظي
لانه لا يكون الا لضعف التاليف والخلوص عن الضعف يوجب
الخلوص عنه اعلم ان الخلخالي اعترض بان ذكر احد الامرين من

الضعف والتعقيد اللفظي لا يغني عن الاخر اما اغناء الضعف فلما سبق
واما اغناء التعقيد فلانه لازم للضعف لان التاليف اذا لم
يوافق القانون اوجب صعوبة في الفهم لا محالة والخلوص عن اللازم
يوجب الخلوص عن الملزوم فان قصد رحمه الله بما ذكر دفع اعتراضه
لم يحسن الاقتصار على بعض السوال وان كان الاقتصار مبنيا على ان
ما ذكره لا يدفع السوال بتمامه لانه انما يدفع اغناء ذكر الضعف
عن ذكر التعقيد ولا يدفع العكس ودفعه ان يقال لا نسلم ان كل
ضعف يوجب تعقيدا فان مثل جاءني احمد بالتنوين يشتمل على الضعف
دون التعقيد قوله لخلل في انتقال الذهن اما ان يراد الخلل الواقع
للمتكلم او للسامع فعلى الاول لا يصح تعليل الخلل بايراد اللوازم
وعلى الثاني لا يصح تعليل عدم ظهور الدلالة بالخلل اذ الامر بالعكس
فيهما ويمكن ان يراد الاول على ما يناسب قرينته وهو الخلل الواقع في
التكلم وتعليله بالايراد باعتبار معنى العلم والظهور اي يعرف
الخلل ويظهر بالايراد وان يراد الثاني وتعليل عدم ظهور الدلالة
باعتبار معنى العلم والظهور قوله وذلك بسبب ايراد اللوازم قد يفهم

منه ان السبب في التعقيد لا غير ويوجه بانه اذا حصل التعقيد
بسبب ان قصد باللفظ ما ليس من لوازم معناه يكون ذلك داخلا
في ضعف التاليف والوجه انه انما خص الايراد بالذكر لان القسم
الآخر وهو ان يراد باللفظ ما ليس لوازمه اقل قليل سيما في كلام
يعتد به ثم ان اريد باللوازم والوسايط معنى الجنس على ما عليه
ائمة الاصول ان لام الجنس يبطل الجمعية الى الجنسية فلا خفاء وان
اريد معنى الجمع فالظاهر انه لا يصح اعتباره بالنظر الى كل مادة فلا بد
من اعتباره بالنظر الى المواد فيكفي في كل مادة وجود لازم بعيد
وعلى التقديرين فالظاهر انه يلزم تكثير الواسطة في كل مادة و
وجهه ان يراد بالكثرة ان يكون فوق الواحد فاللازم وجود
لازم بعيد مفتقر الى واسطتين او اكثر في كل مادة قوله سأطلب
بعد الدار عنكم لتقربوا في ذكره السين واضافة البعد الى الدار
مع اضافة القرب الى ذوات المخاطبين لطايف حيث اشار
بذكر السين الى ان طلب البعد وان كان يتوصل به الى مقصود
عظيم هو القرب لكن لما كان في نفسه طلبا للبعد الذي هو



وسبوح ووجهه ان السابح والسبوح من سبح في الماء فان اعتبران موصوف
السبوح في البيت هو الفرس على تشبيه سيرها في البر بسباحتها في البحر
في سرعة السير مع عدم اتعاب الراكب يكون السبوح استعارة
تبعية وان اعتبران الموصوف غير الفرس على تشبيه الفرس بشخص سابح في
الماء يكون استعارة اصلية مصرحة ولا يخفى ما في ايثار السبوح
على السابح من لطف المبالغة وما في ذكر الاستعارة في الغمرة مع السبوح
من اللطافة فان الغمرة في الاصل ما يغمرك من الماء ولا ينجي من ابتلى
بها الا السابح والمراد بالغمرة ههنا مطلق الشدة استعمالا للمقيد
في المطلق قوله ولا يخفى انه لا يحصل كثرته بذكره ثالثا لان التكرار
لما كان هو الذكر مرة بعد اخرى فاما ان يراد به مجموع الذكرين
او الذكر الاخير وعلى الاول لا يتحقق بتثليث الذكر تعدد التكرار
فضلا عن كثرته وعلى الثاني لا يتحقق كثرته بالتثليث وان تحقق تعدده
لان الظ انه لا يتحقق الكثرة بمجرد التعدد بل يحتاج الى زيادة عليه
فلا بد من تربيع الذكر لا اقل حتى يتحقق ثلث تكريرات وقد يجاب
عن هذا الايراد بوجهين آخرين احدهما ان قوله كثرة التكرار

بل

ليس من اضافة المصدر الى الفاعل بل من اضافة المسبب الى سببه و
فاعل المصدر هو الذكر اي كثرة الذكر بسبب التكرار والثاني انه
بالذكر ثالثا يحصل تكراران احدهما بالنسبة الى الذكر ثانيا والآخر
بالنسبة الى الذكر اولا وقد جعل بالذكر ثانيا تكرار واحد فا
لمجموع ثلث تكريرات قوله والجندل ارض ذات حجارة يخالف
ما في الصحاح الجندل بسكون النون وفتح الدال الحجارة والجندل
بفتح النون وكسر الدال موضع فيه الحجارة ولا يبعد ان يوفق بان
ما ذكره ره بيان للمراد هنا فانه اريد باسم الحجارة هنا موضعها
قوله وف وذلك مما يشهد به العقل والنقل اما النقل فما
نقل من الصحاح من المعنى واما العقل فلان المناسب ان يكون داعي الامر
بالتصويت سماع غير المصوت له لا سماع المصوت لصوت الغير
ويخدشه انه انما يكون كذلك اذا كان الغرض من التصويت اسماع
الصوت اما اذا كان اظهار النشاط والحبور كالبلابل تترنم بمشاهدة
الانوار وملاحظة الاوراد فلا وربما يؤيده انه لم يقتصر في
داعي الامر بالتصويت على السماع بل ضم اليه الرؤية بل قدمها

وغاية ما يمكن ان يقال معنى شهادة العقل بفرده انه يحكم بفساد
توجيه يخالف النقل وعنه مندوحة قوله والا فلا يخل بالفصاحة قيل
رده ره في الشرح توجيه النظر في القيل المذكور في فصاحة المفرد
بان الكراهة في السمع ان ادت الى الثقل دخلت تحت التنافر
والا فلا يخل بالفصاحة وعنده ره ضعف هذا التوجيه ظاهر او الظ
ان ضعفه لورود المنع على قوله والا فلا يخل بالفصاحة وانه وارد
ههنا ايض والجواب انه لا جهة لاخلال كثرة التكرار وتتابع الاضافات
الا بما يلزمها من الثقل بخلاف الكراهة فانها تناسب الاخلال والقبح
سببا له من غير ملاحظة لما يلزمها من الثقل لان الفصحاء لا يحترزون
عما يثقل على اللسان فكذا عما يثقل على السمع قوله راسخة في النفس
احتراز عن الحال فانها كيفية في النفس غير راسخة فيها وقوله لا يتوقف
تعقله على تعقل الغير اولى من المشهور وهو لا يوجب تصوره تصور
امر خارج عنه لانه يخرج عن الحد الكيفيات التي يقتضي تصورها تصور
غيرها كالعلم والقدرة والاستقامة ونحوها فان تصوراتها موجبة
لتصورات متعلقاتها لكن لا يتوقف عليها توقف المعلول على علته كما

في الاعراض النسبية فعلى المشهور لا يبقى الحد جامعا بخلاف ما ذكره
ره فهو اولى من هذا الوجه لكن يرد عليه الكيفية المركبة لتوقف تصورها
على تصور الاجزاء وكذا الكيفية النظرية لتوقف تصورها على الم
القول الشارح فلا يبقى الحد جامعا ولا يرد ذلك على المشهور
قوله اشعار بانه لو عبر عن المقصود الخ قد يفهم منه انه لو لم يكن
يذكر الملكة في التعريف يلزم ان يكون هذا المعبر فصيحا وليس
كذلك لانه ان اراد التعبير عن مقصوده في الجملة فالظ ان يكون
اللام في المقصود للاستغراق يابى ذلك وان اراد التعبير عن كلما
يدخل تحت قصده على ما هو معنى الاستغراق العرفي فالظ انه لا
يتحقق بدون الرسوخ فقوله ما لم يكن ذلك راسخا فيه محل تامل
ويمكن دفعه بان ليس قصده الا ان ذكر الملكة يشعر بما ذكر و
لا ريب في استفادة هذا الاشعار واما ان في التعريف ما يوجب
عدم فصاحة هذا المعبر فغير قادح في ذلك ولو قال قوله ملكة
احتراز عن تعبير هذا المعبر لتوجه ما ذكر على انه لو قال كذلك لامكن
الدفع ايض كما بينا في الحاشية قوله الى ان يعتبر اشعار بان الحال انما

تقتضي اعتبار تلك الخصوصية وتدعو اليه ولا تقتضي نفس الكلام وانما
يقتضيه امر آخر من قصد افادة فائدة الخبر او لازمها او غيرهما وقد
صرح ره بذلك في شرح المفتاح حيث قال لما كانت المطابقة انما
تتحقق بتلك الخصوصية وكان اقتضاء اصل الكلام ثابتا وانما اثر الانكار
في اقتضاء تلك الخصوصية شاع اطلاق مقتضى الحال على تلك الخصوصية
انتهى كلامه لا يقال مقتضى الحال انما هو نفس الخصوصية لا اعتبارها كما يشعر
به قوله الى ان يعتبر لانا نقول ليس المقتضى هو الخصوصية على اي
وجه وجدت في الكلام بل اذا كانت مقرونة بالقصد والاعتبار
وكفاك شاهدا على ذلك تخطئته صلوات الله عليه من قال من
المتوفى على لفظ اسم الفاعل مع انه صلوات الله عليه قرأ قوله تعالى
والذين يتوفون منكم على بناء المعلوم واذا كان للاعتبار مدخل
عظيم في مقتضى الحال بالغ في اشتراطه فجعل المقتضى نفس الاعتبار
مع ان فيه نوع تمهيد لما سيذكر ان المقتضى هو الاعتبار المناسب
وانما قال مع الكلام مع ان الخصوصية انما هي في الكلام لانه قيد
الكلام بكونه مؤديا لاصل المراد ولا شك ان الخصوصية خارجة

عنه مصاحبة له وانما هي داخلة في مجموع الكلام المركب من الكلام
المؤدي لاصل المعنى ومن الخصوصية وانما قيد الكلام بذلك حتى
احتاج الى كلمة مع ولم يصح كلمة في اشعارا بان مقتضى الحال لا بد ان
يكون زائدا على اصل المعنى ولو قال في الكلام لخلا الكلام عن ذلك
الاشعار فان قلت قد يقتضي المقام الاقتصار على اداء اصل المراد
قلت هذا الاقتصار امر زائد على اصل المراد قوله خصوصيته ما في
الصحاح فتح الخاء فيه افصح من ضمها وكان وجهه ان الخصوص
بفتح الخاء صفة فبدخول ياء المصدرية فيه يصير بمعنى المصدر
وبضمها مصدر فلا يليق الحاق هذه الياء به وانما يصح في الجملة
بناء على جعل المصدر بمعنى الصفة او ان يكون الياء للمبالغة قوله
وهو مقتضى الحال الظ ان الضمير يرجع الى الخصوصية والتذكير باعتبار
الخبر ويحتمل ان يرجع الى ان يعتبر اي اعتبار الخصوصية مقتضى الحال
بالتاويل السابق قوله وتحقيق ذلك الخ حاصله ان التحقيق ان
مقتضى الحال هو الكلام الكلي المكيف بكيفية ~~الخصوصية~~
مخصوصة كالكلام المؤكد والخالي عن التاكيد مثلا ومعنى مطابقة

الكلام لمقتضى الحال صدق هذا الكلام الكلي عليه فتسمي ذلك تحقيقا
اشارة الى ان ما يدل عليه كلامهم في مواضع ان المقتضى هو الاحوال
من التاكيد والخلو عنه مثلا ليس بتحقيق بل تسامح كما ذكره في الشرح
اعلم ان ما يصلح وجها لذلك مما صرح به رة وما لم يصرح به
امور احدها ما نقل عنه في الحواشي وذكر في شرح المفتاح وهو
انه ذكر السكاكي في تعريف المعاني في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال
ذكره فانه يدل على ان مقتضى الحال امر مذكور والمذكور حقيقة هو
الكلام لا الاحوال والثاني انه ذكر المص في تعريف المعاني الاحوال
التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال فلو جعل المقتضى نفس تلك
الاحوال لم يصح هذا القول فيكون هو الكلام والثالث ان المطابقة
بمعنى الصدق كما هو اصطلاح المعقول ولا يمكن اعتبار الصدق
بين الكلام وبين تلك الاحوال اصلا ويمكن اعتبارها الصدق
بين الكلام الذي يورده المتكلم وبين الكلام الكلي كما ذكرها
وربما يقال معنى مقتضى الحال يتحقق حقيقة في تلك الاحوال لا في
الكلام المشتمل عليها فان انكار المخاطب مثلا انما يقتضي تاكيد

الكلام حقيقة لا الكلام المؤكد بل ما يقتضي الكلام امر آخر كما سبق
بيانه مؤيدا بما ذكر في شرح المفتاح وكلامهم في معظم المواضع
محكم في ان المقتضى هو الاحوال مثل قولهم انكار المخاطب يقتضي
تاكيد الكلام وخلو ذهنه يقتضي خلوه من التاكيد والاحتراز من
العبث يقتضي الحذف والاحتياط يقتضي الذكر الى غير ذلك وقول
صاحب المفتاح الحالة المقتضية للذكر للحذف للتعريف للتنكير
للتقديم للتاخر الى غير ذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ان
المقتضى هو الكلام الكلي سوى ما ذكر السكاكي على ما يقتضي الحال
ذكره وما ذكره المص في تعريف المعاني وما قالوا ان اللفظ مطابق
لمقتضى الحال كما ذكرناه وليس شيء من هذه الامور محكما في ان المقتضى
هو الكلام الكلي اما الاول فلان كلا من الاحوال والكلام
الكلي مساويان في عدم المذكورية على سبيل الحقيقة فان
المذكور حقيقة هو الكلام الجزئي وكما انه يمكن جعلها جعل
الكلي مذكورا بذكر الجزئي لكونه في ضمنه يمكن جعل الاحوال
مذكورة بذكر الكلام المشتمل عليها لكونها كيفياته كما جعل

السكاكي الالتفات الواقع في الطرق مسموعا بسماعها فقال متى هزت
من سامع الالتفات على انه قد قيل ان بعض الاحوال مذكورة حقيقة
كلام التعريف وتنوين التنكير ومؤكدات الحكم فقد ظهر ان قوله
على ما يقتضي الحال ذكره يحتمل الاحوال والكلام الكلي واما الثاني
فلان تلك الاحوال تكون كلية كالتاكيد الكلي والتعريف وجزئية
كالتاكيد الجزئي والتعريف الجزئي الموردين في الكلام الجزئي فيجوز
ان يكون مقتضى الحال هو الكلي والاحوال المذكورة في تعريف المص
هي الجزئيات الموردة في الالفاظ فصح ان اللفظ بسبب اشتماله
على الجزئي يطابق الكلي ويوافقه بالاشتمال عليه في ضمن الاشتمال
على الجزئي مثلا ان زيدا قايم باشتماله على التاكيد الجزئي يكون
مشتملا على الكلي ايضا ولئن تنزل عن ذلك يقال لا شك ان
مقتضى الحال امر كلي وهذه الاحوال جزئيات له فصح انها احوال بها
يطابق اللفظ مقتضى الحال اي يكون اللفظ باشتماله على تلك
الاحوال مشتملا على مقتضى الحال فعلم ان ما ذكره المص في تعريف
المعاني محتمل لكون المقتضى هو الاحوال واما الثالث

الكلام نر

فلان المطابقة كما تكون بمعنى الصدق على ما هو اصطلاح المعقول
تكون بمعنى الموافقة على ما هو المعنى اللغوي بل ربما يرجح هذا بانه لا
يلزم مطابقة اصطلاح هذا الفن لاصطلاح المعقول كيف والعلمان
متباينان غاية التباين ثم لم يعرف في هذا الفن اصطلاح في لفظ
المطابقة فيحمل على المعنى اللغوي الذي هو الاصل والمعتبر ما لم يوجد
دليل النقل وهي الموافقة ولا ريب في صحة القول بموافقة
الكلام للاحوال باشتماله عليها مع ان حمل المطابقة هنا على الصدق
يوجب تعكيسا لاصطلاح المعقول لانه يقال في اصطلاحهم الكلي مطابق
للجزئي بمعنى ان الكلي صادق عليه وهنا يقال الجزئي مطابق للكلي بمعنى
صدق الكلي عليه فالصادق ثمة هو المطابق على لفظ اسم الفاعل
وهنا المطابق على لفظ اسم المفعول وامر المصدوق عليه بالعكس
وهذا معنى قوله على عكس ما يقال ان الكلي مطابق للجزئيات
فظهر ان ما ذكروا من مطابقة الكلام للمقتضى محتمل لكون
المقتضى هو الاحوال فاذا كانت هذه الامور محتملة لذلك
وما نقلناه من كلامهم في معظم المواضع محكم في ذلك وحمل المحتمل

صطلاح م

على المحكم شريعة لناز راسخة سيما اذ البد للمحكم بما هو الاصل في
اطلاق الالفاظ وهو تحقق المعنى حقيقة كما بيناه فقد انكشف عليك
ما ذكرنا اندفاع الامور التي دعته الى الحكم بالتسامح قوله
لان الاعتبار اللايق تعليل لبيان علية تفاوت المقامات
لاختلاف مقتضى الحال اى انحصار تفاوت المقامات علة
لاختلاف المقتضى لانه اذا تفاوت المقامات فالاعتبار اللايق
باحدها وهو الذي يكون مقتضاه يغاير الاعتبار اللايق بالآخر
وتفاوت مقتضيات المقامات عين تفاوت مقتضيات
الاحوال لان المقام هو الحال لا يغايره الا بحسب الاعتبار كما ذكره
ره ولو بين جهة اختصاص الحال من بين الازمنة الثلثة وجهة
اختصاص المقام من بين الالفاظ الامكنة من نحو المجلس وغيره
لكان حسنا وقد بينا الثاني في الحاشية قوله مقام تقييده
لا يصح رجع الضمير الى المجموع ما ذكر من الحكم والتعلق والمسند
اليه والمسند ومتعلقه بتاويل المذكور لانه ح لا يستقيم كلمة
او في قوله او اداة قصر او تابع ولا الى احد المذكورات معينا

كالحكم مثلا وهو ظ بل الحاله راجع الى احدها مطلقا وانه صادق
على كل منها فيصح تقييد احدها بمؤكد او كذا او كذا على ان يكون الاحد
في الاول غيره في الثاني والثالث ولا حاجة الى ان يقدر هكذا او
تقييده باداة قصر او تقييده بتابع الى آخره للغنية عنه بما ذكرنا
ثم انه يتوهم ان الكلام لف ونشر مرتب فتقييده بمؤكد يرجع
الى اطلاق الحكم وتقييده باداة قصر يرجع الى اطلاق التعلق وهكذا
الى الآخر وليس كذلك فان قلت اطلاق الحكم وتقييده يتحقق
بالنسبة الى اداة القصر والشرط ايض كما بالنسبة الى المؤكد
ولذا يصح الاطلاق والتقييد بالمؤكد بالنسبة ~~[illegible]~~
الى التعلق ايض كما بالنسبة الى الحكم وعلى هذا فقس قوله
اي مع كلمة اخرى مصاحبة لها اولى مما وقع في الشرح كلمة اخرى
صوحبت معها فانه لا يستقيم الا بتكلف والعبارة الصحيحة
صوحب معها او صوحبت باسقاط لفظ معها فان قلت الظ
ان المعنى لكل كلمة مع صاحبتها مقام ليس لتلك الكلمة مع
غير تلك الكلمة لصاحبة مطلق سواء شارك الغير تلك الصاحبة

في اصل المعنى او لا وكذا ليس هذا المقام لتلك الصاحبة مع غير تلك
الكلمة مثلا لان مع الماضي مقام ليس لها مع غيره سواء شاركه
في الاصل المعنى او لا وكذا للماضي مع ان مقام ليس له مع غيرها
فما وجه ترك الثاني بالكلية وتقييد الاول بصورة المشاركة في
اصل قلت الثاني مذكور معنى لانه يصدق على الصاحبة مع الكلمة
انها كلمة مع صاحبتها فيندرج المقام الذي للصاحبة مع الكلمة
في المقام الذي للكلمة مع صاحبتها بل كلاهما مقام واحد و
كذا حال المقام الذي للصاحبة مع غير الكلمة بالنسبة الى المقام
الذي للكلمة مع غير الصاحبة فاذا قلنا للكلمة مع صاحبتها مقام
ليس لها مع غير تلك الصاحبة فقد افدنا ان هذا المقام ليس
للصاحبة مع غير تلك الكلمة ايض فيعلم في المثال المذكور
ان لان مع الماضي مقاما ليس لها مع غيره وليس له مع غيرها لان
الماضي مع ان كلمة مع صاحبتها فيكون لها مقام ليس لها مع غير الصاحبة
واما وجه التقييد بالمشاركة فهو ان صورة المشاركة هي
المشتملة على الغرابة المحتاجة الى البيان فلو لم يقيد بالمشاركة

لكن ربما يتوهم ان الحكم المذكور في غيرها لشيوع التخصيص في العمومات
قوله الفعل الذي قصد اقترانه بالشرط لا شك ان الفعل
في نحو ان ضربت نفس الشرط لا مقترن بالشرط فكانه اراد
بالشرط اداته بحذف المضاف او اراد بالشرط معنى الشرطية
قوله وارتفاع شان الكلام آه يتوجه على كلتا المقدمتين شيء
اما على الاولى فلما تقرر ان نفس الحسن والقبول بمطابقة الاعتبار
المناسب والارتفاع في الحسن والقبول لا بد ان يكون زايدا
على اصل الحسن فلا يكون الارتفاع بالمطابقة بل بكمالها وزيادتها
وانما الثابت بنفس المطابقة اصل الحسن ولذلك ذكر في
المفتاح ان الارتفاع والانحطاط بقدر مصادفة المقام لما يليق
به واما على الثانية فلان الانحطاط في الحسن يوجب اصل الحسن
وبانتفاء المطابقة ينتفي الحسن بالكلية فلا يستقيم ان الانحطاط
في الحسن بعدم المطابقة ويمكن ان يقال لما كان الارتفاع
بالمطابقة الكاملة صح ان الارتفاع بالمطابقة لان المطابقة
الكاملة مطابقة ويصح اطلاق مطلقها عليها وان اريد بالمطابقة

الكاملة فهنا صح ان الانحطاط بعدم المطابقة وان ابيت عن ذلك
بناء على ان المتبادر من المطابقة نفسها واصلها فيتحقق كون نفس
الحسن بنفس المطابقة وعدمه بعدمها امر ذكره السكاكي فلعل المص
لم يسلمه ويثبت الحسن بمجرد الفصاحة من غير حاجة الى المطابقة و
الارتفاع في الحسن بالمطابقة قوله واراد بالكلام الكلام الفصيح
اذ لو اجرى الكلام على اطلاقه لزم ارتفاع الكلام المطابق
الغير الفصيح لكنه ليس بمرتفع لان الارتفاع انما هو بالبلاغة وهي
عبارة عن المطابقة مع الفصاحة لكن الشان في اطلاق الكلام
مطلقا على الفصيح لان الفصاحة ليست بمرتبة الكمال كالبلاغة
حتى يحمل المطلق عليها كما في غير الكامل مقتضاه انه ملحق بالعدم
ولم يكن التقييد بالبليغ ههنا لمكان قوله وانحطاطه بعدم
المطابقة وقد امكن في عبارة المفتاح تقييده به لانه جعل
الانحطاط والارتفاع المطابقة قوله وبالحسن الحسن الذاتي قيد
الحسن بالذاتي لان العرضي لا يحصل بالمطابقة بل بالمحسنات
البديعية ولا يثبت الحسن الذاتي بها بل بالمطابقة وهنا

بقدرهم

كلام

كلام وهو انهم اطلقوا القول بان هذه المحسنات خارجة عن حد
البلاغة لا توجب حسنا ذاتيا اصلا ولا تعلق لها بالمطابقة ر[illegible] لكن
معلوم عندك ان الحال قد يقتضي ايرادها فايرادها اذ ذاك يكون
تطبيقا للكلام على مقتضى الحال داخلا في حد البلاغة فلا بد من القول
بانها كما توجب حسنا عرضيا توجب حسنا ذاتيا فهي من الجهة الاولى
خارجة عن حد البلاغة ومن الجهة الثانية داخلة فيها وكانهم
اطلقوا القول بخروجها لان اقتضاء الحال اياها لا يخلو عن ندرة
وخفاء فلم يذكروا كلها في مباحث المعاني بل ذكروا فيها
من المحسنات البديعية ما فيها اقتضاء الحال اياه عن كدرة
الندرة والخفاء كالالتفات والاعراض والتجاهل وكان
ذلك منهم نوع تنبيه على ان التحسين العرضي لا ينافي الذاتي
بل قد يجتمعان في شيء فيكون محسنا حسنا ذاتيا وعرضيا
معا قوله على ما يفيده اضافة المصدر لانها تفيد الحصر كما ذكروا
في ضربي زيدا قائما انه يفيد انحصار جميع الضربات في حال القيام
وفيه تامل لان اضافة المصدر انما تفيد العموم لان اسم الجنس

المضاف من ادوات العموم والانحصار في المثال المذكور انما
هو من جهة ان العموم فيه يستلزم الحصر فانه اذا كان جميع الضربات
في حال القيام لم يصح ان يكون ضرب في غير تلك الحال والا لم
يكن جميع الضربات في تلك الحال لامتناع ان يكون ضرب واحد
بالشخص في حالين واما فيما نحن فيه فالعموم لا يستلزم الحصر
فانه لا يلزم من كون المطابقة سببا لجميع الارتفاعات ان
لا يحصل ارتفاع بغير المطابقة لجواز تعدد الاسباب لمسبب واحد
فيجوز حصوله بكل واحد منها وانما يلزم الحصر لو دل الكلام على
حصر جميع الارتفاعات في المطابقة وليس فليس ويمكن
دفعه بان ليس معنى الكلام مجرد ان المطابقة سبب لجميع الارتفاعات
بل ان جميعها حاصل بسبب المطابقة ومعلوم ان ذلك يستلزم
الحصر اذ لو حصل ارتفاع بغير المطابقة لم يصح ان يكون
ذلك الارتفاع حاصلا بها لامتناع تعدد الحصول لشيء واحد
قوله فقد علم ان المراد بالاعتبار المناسب ومقتضى الحال
واحد يشعر بان الفاء في قوله لمقتضى الحال للتفريع على

مقتضى

مقدمتين ذكرت احديهما وهي ان الارتفاع بمطابقة الاعتبار والاخرى
معلومة وهي ان الارتفاع بمطابقة المقتضى ويشعر ايضا بان معنى حمل
الاعتبار على المقتضى انهما واحد فيناقش في كلا الامرين اما في الاول
فلانه يجوز ان يكون الفاء للتعليل واما في الثاني فلانه يجوز ان
يكون معنى الكلام قصر المسند على المسند اليه او عكسه على ما قيل
ان ضمير الفصل قد يكون لقصر المسند اليه على المسند والحاصل ان
ههنا احتمالات ستة لان الفاء اما للتعليل او للتفريع وعلى كل تقدير
فمعنى الكلام اما الاتحاد واما القصر المسند على المسند اليه واما عكسه
وعلى الاحتمال الاول وهو ان يكون الفاء للتعليل ومعنى
الكلام هو الاعتبار فلا اعتبار اصلا ولا يتجه عليه شيء لان المعلل
هو ان جميع الارتفاعات بمطابقة الاعتبار المناسب ولا خفاء
في انه يثبت بان المقتضى والاعتبار المناسب واحد بملاحظة
مقدمة معلومة وهي ان جميع الارتفاعات بالبلاغة التي
هي مطابقة المقتضى واما الاحتمالات الاخيرة الباقية فلا يخلو
عن شوب المناقشة اما الاحتمال الثاني وهو ان يكون الفاء للتعليل

والمعنى قصر المسند على المسند اليه فلانه ح يكون المعنى ان جميع الارتفاعات
بمطابقة الاعتبار لان كل اعتبار مقتضى ويتجه عليه انه يجوز ح ان يكون
المقتضى اعم فالارتفاع الحاصل بمطابقة بعض افراد المقتضى الذي لايكون
اعتبارا لايكون حاصلا بمطابقة الاعتبار فلايثبت انه جميع الارتفاعات
بمطابقة الاعتبار واما الاحتمال الثالث وهو ان يكون الفاء للتعليل
والمعنى قصر المسند اليه على المسند فلان معنى العلة ح ان كل مقتضى حج
اعتبار فيجوز ان يكون الاعتبار اعم فمطابقة بعض افراد الاعتبار
الذي لايكون مقتضى الحال لايكون سببا للارتفاع لان الارتفاع
لايكون الا بالبلاغة التي هي مطابقة المقتضى فلا يثبت ان جميع
الارتفاعات بمطابقة الاعتبار مطلقا بل بمطابقة الاعتبار
الذي يكون مقتضى ولو ارتكب ان معنى المعلل ان جميع الارتفاعات
بمطابقة الاعتبار في الجملة لا بمطابقة مطلقا تم التعليل واما الا
الاحتمال الرابع وهو ان يكون الفاء للتفريع والمعنى هو الاتحاد و
هو الذي اختاره ره فيتجه عليه ان اللازم من الحصرين ليس
الا نفي التباين الكلي بين المقتضى والاعتبار لانه ح يبطل كلا

الحصرين

الحصرين واما ساير النسب من المساوات والعموم والخصوص
مطلقا ومن وجه فالحصران لايبطلانها اما المساواة فظ واما العموم
والخصوص مطلقا فلانه لايلزم من الحصر في الاعم الحصر في جميع افراده
لجواز ان يكون المحصور فيه بعض الافراد الذي هو الاخص بعينه مثلا
اذا قلت ما في الدار الا الانسان وما فيها الا الحيوان يصح كلا
الحصرين مع انهما في الاعم والاخص مطلقا وقس عليه حال الاعم
والاخص من وجه ولو قيل الظ المتبادر من المطابقتين المذ
المذكورتين في الحصرين مطابقة الاعتبار مطلقا ومطابقة المقتضى
مطلقا اندفع العموم والخصوص مطلقا ومن وجه ولو قيل انه
يفهم من كون الارتفاع بمطابقة الاعتبار ان السبب مطابقة
الاعتبار من حيث هي هي وكذا من كون الارتفاع بمطابقة
المقتضى ان السبب مطابقته من حيث هي هي فالظ انه يدفع
المساوات ايض ويثبت الاتحاد في المفهوم وقيل في توجيه
هذا الاحتمال ان الحصرين يدلان على علية المطابقتين فلو
لم يكن المقتضى والاعتبار واحدا لتغايرت مطابقتاهما فاما

ان يكون كل منهما علة تامة وهو مح لاستحالة تعدد العلة التامة لشئ
واحد واما كل واحد منهما ~~مدخل في حصوله~~ علة ناقصة بان يكون لكل
منهما مدخل في حصول المعلول فيبطل كلا الحصرين واما ان يكون احدهما
هي العلة التامة ولايكون للاخرى مدخل اصلا فيبطل احد الحصرين
وفيه بحث اما اولا فلان مبنى ما ذكره على انه يتوقف صحة قول
ليس الارتفاع الا بالمطابقة على ان تكون المطابقة علة تامة
وهو مم لم لايجوز ان يصح بمجرد كون الارتفاع موقوفا على
المطابقة لايحصل بدونها فبطلان الحصرين على تقدير كون كل
منهما علة ناقصة ممنوع واما ثانيا فلانه بقي قسم آخر لم يذكره
وهو ان يكون احدهما علة تامة والاخرى ناقصة وح يستقيم
الحصران ايض كما ذكرنا واما الاحتمال الخامس وهو ان يكون الفاء
للتفريع والمعنى على قصر المسند على المسند اليه فيتجه عليه ان
هذا القصر لايصح الا على تقدير المساوات او كون الاعتبار اخص
مطلقا وهذا لايلزم من الحصرين لجواز العموم من وجه واعمية الاعتبار
مطلقا واما الاحتمال السادس وهو ان يكون الفاء للتفريع والمعنى

ان يكون … [illegible]

على قصر المسند اليه على المسند فيتجه عليه ان مبنى هذا القصر على
المساوات او كون المقتضى اخص مطلقا فلا يلزم القصر من
الحصرين لجواز العموم من وجه واعمية المقتضى مطلقا واعلم انا
قد جرينا الكلام في هذا المقام على ما اختاره ره ان المطابقة
بمعنى الصدق اما اذا جوزنا ايض كونها بمعنى الموافقة ويحتمل اجراء
الكلام على المقتضى والاعتبار كما ذكرنا فيزيد الاقسام و
ينبسط الكلام كما بينا في الحاشية قوله لان القريب من حد الاعجاز
لايكون من الطرف الاعلى لان طرف الشئ نهايته فيجب ان يكون
امرا واحدا لاينقسم في الامتداد الذي جعل ذلك الامر طرفا له
فاذا جعل حد الاعجاز طرفا اعلى لم يمكن ان يجعل القريب من حد
من الطرف الاعلى والا يلزم انقسام الطرف في الامتداد الذي
جعل الطرف طرفا له نعم قد يجعل الطرف نوعا وماهية واحدة
مع تعدد افرادها لان الملحوظ في الطرفية انما هو نفس النوع والتعدد
فيه من حيث انه نوع وتعدد افراده لايوجب تعدده من حيث
هو فان قلت فلم لايجوز ان يكون نفس نوع الاعجاز وطبيعته

طرفا اعلى وحد الاعجاز يعني نهايته وما يقرب منها من افراد ذلك
النوع واي حكم الثابت للنوع يجوز ان يكون ثابتا لافراده كالجسمية
الثابتة للانسان ثابتة لافراده من زيد وعمرو وغيرهما فالطرفية
الثابتة لنوع الاعجاز يجوز ان يثبت لافراده من نهاية الاعجاز و
ما يقرب منها قلت الحكم الثابت للنوع من حيث هو نوع لا يكون
ثابتا لافراده قط كالنوعية الثابتة للانسان يمتنع ثبوتها لزيد
عمرو والجنسية الثابتة للحيوان يمتنع ثبوتها للانسان والفرس
وغيرهما من افراد الحيوان ولا شك ان الطرفية انما تثبت لطبيعة
الاعجاز من حيث هي هي لان الوحدة لازمة للطرف وهي
انما تثبت لطبيعة الاعجاز من حيث هي او عند ملاحظة الافراد
يحصل التعدد المنافي للطرفية وهذا بخلاف الجسمية الثابتة
للانسان فانها ليست من احكام طبيعته بل من احكام افراده
لا يقال لم لا يجوز ان يعبر عن النوع بافراده فيعبر عن نوع الاعجاز بحد
الاعجاز وما يقرب منه فيكون الطرفية ثابتة للنوع لكن على سبيل
التعبير عنه بافراده لانا نقول لو صح التعبير عن النوع بالافراد

فانه يصح في غير الاحكام الثابتة لطبيعة النوع من حيث هي اما
فيها فلا كما اذا قلت زيد وعمرو وغيرهما الى آخر افراد الانسان
نوع فان الظاهر انه لا يصح ولئن صح فيها فانما يصح بجميعها لا ببعضها
سيما اذا كان اقلها وههنا كذلك لان القريب من النهاية لا
يتناول الوسط الى المبدا جزما والظاهر انه لا يتناول جميع ما بين
الوسط والنهاية ايضا بل بعضه فلا يجوز التعبير بنهاية الاعجاز
وما يقرب منها عن نوع الاعجاز على ان حد الاعجاز ليس بمعنى
نهايته بل بمعنى مرتبة على ان الاضافة بيانية فما يقرب من
حد الاعجاز يكون خارجا عن حد الاعجاز لا من افراده قوله
وهو ما اذا غير الكلام عنه الى ما دونه الخ قيل انه غير مانع
لصدقه على الطرف الاعلى والمراتب المتوسطة لان ما دون الاعلى
ما دونها ايضا فيصدق عليها ما اذا غير الكلام عنه الى ما دونه
التحق الجواب ان عموم ما في قوله ما دونه يدفع ذلك اي الى
اي مرتبة دونه يدفع ذلك اذ لا يصدق على ما ذكر من الطرف
الاعلى والمراتب المتوسطة انه اذا غير الكلام الى اي مرتبة

دونه التحق الى اي مرتبة دونه بحيث يكون دون الاسفل ايضا
وايضا يشعر الكلام بان التغيير الى ما دونه علة للالتحاق والاسفل
هو الذي يكون التغيير الى ما دونه علة للالتحاق واما غيره
من الوسط والاعلى فلا اذ ينفك التغيير الى ما دونها عن الالتحاق
كما اذا لم يكن ما دونها دون الاسفل نعم قد يجتمع التغيير الى ما
دونهما مع ما هو علة للالتحاق وهو التغيير الى ما دون الاسفل
ومجرد الاجتماع مع العلة لا يوجب العلية قوله لانها ليست
مما يجعل المتكلم موصوفا بصفة نقل عنه ره في الحواشي ان المراد صفة
يسمى بها في العرف فلا يقال عرفا مجنس ومرصع ومطبق لمن يتكلم
بما فيه تجنيس وترصيع وتطبيق كما يقال عرفا بليغ وفصيح للمتكلم فاندفع
ما قيل من ان وصف من صدر عنه التجنيس بالمجنس ضروري الصحة
كان انكار ذلك ضروري البطلان وقيل وجه تخصيصها ببلاغة
الكلام ان تحسينها للكلام لا يتوقف على بلاغة المتكلم بل على
بلاغة الكلام حتى لو صدر كلام بليغ من غير متكلم بليغ يكون
هذا الوجه محسنة فيه وربما يمنع ذلك بناء على انها لا تعتبر

اذا لم يصدر عن البليغ كما ان خواص التراكيب كذلك قوله
ملكة يقتدر بها على تاليف كلام بليغ الظاهر انه يصدق هذا
التعريف على ملكة يقتدر بها على تاليف كلام بليغ في نوع من
انواع المعاني كالمدح او الذم او الشكر او الشكاية او في نوعين
او انواع منها ولا يقتدر بها على تاليف الكلام البليغ في جميع
الانواع ولا خفاء في ان هذه الملكة ليست بلاغة المتكلم فالتعريف
غير مانع ويمكن دفعه بالعناية وهي ان يقال لما عرف فصاحة
المتكلم سابقا بملكة يقتدر بها على التعبير عن كل ما يدخل تحت
قصده بلفظ فصيح عرف ان المراد بما ذكر في تعريف بلاغة المتكلم
ملكة يقتدر بها على تاليف الكلام البليغ للدلالة على كل
ما يدخل تحت قصده من المعاني المركبة قوله ان البلاغة في الكلام
مرجعها انما جعل الامرين مرجعي بلاغة الكلام دون المتكلم وان
كانا مرجعين لبلاغته تنبيها على ان مرجعيتهما لبلاغة المتكلم
انما هي باعتبار مرجعيتهما لبلاغة الكلام لان توقف بلاغة
الكلام المتكلم عليهما باعتبار توقف بلاغة الكلام عليهما

فلو اطلق البلاغة بحيث يتناول البلاغتين اوصح بهما لم يعلم
ذلك لجواز ان يكون توقف بلاغة المتكلم عليهما لا لاجل بلاغة
الكلام بل لاجل امر آخر قوله اي ما يجب ان يحصل الى آخره المرجع
يستعمل مصدرا بمعنى الرجوع وان كان على ذلك الشذوذ لان
القياس فتح العين في المصدر وقد يكون بمعنى المفعول اى المرجوع
بمعنى المرجوع اليه على الحذف والايصال ويستعمل اسم مكان
بمعنى موضع الرجوع ولا فرق في المعنى بينه وبين المصدر بمعنى
المفعول فنقول على الاول مرجع الجود الى الغنى اى رجوعه اليه
وعلى الثاني مرجع الجود هو الغنى اى موضع رجوعه اليه ويحتمل ان
يكون المرجع فيه مصدرا بمعنى المفعول اى المرجع اليه الجود هو الغنى
وما ذكره ره من التفسير اى ما يجب ان يحصل الى آخره انما
يناسب الثاني وهو المصدر بمعنى المفعول لا المصدر بمعناه الحقيقي
والمرجع في عبارة المتن لا يحتمل الا المصدر بالمعنى الحقيقي بدليل
قوله الى الاحتراز ولو لم يكن كلمة الى لم يحتمل المصدر ره
بهذا المعنى بل يتعين ح اسم الموضع او المصدر بمعنى اسم المفعول

للام

والامر في ذلك هين لوضوح المقصود قوله الى الاحتراز عن الخطا كانه
اراد به عدم الخطا من قصد على ان يكون القصد فيه قيدا للنفي لا
للمنفي فصح قوله والا لربما ادى المعنى لانه على تقدير انتفاء عدم الخطا
من قصد ربما يكون خطاء لكن ينبغي ان لا يكون عن قصد وعلى
التقديرين لا يكون بليغا اما الاول فلوجود الخطاء واما الثاني فلا
انتفاء القصد فاندفع ما يتوهم انه اراد بالاحتراز عن الخطا ان
يخطا فلا وجه لادراج ربما لانه على تقدير عدم انتفاء الخطا يقطع
بوجود الخطا فلا وجه لربما الدالة على انه قد يكون خطا وان
اراد محافظة نفسه عن الخطاء فاما ان يشترط فيها عدم الخطاء
فلا حاجة الى المحافظة لانه يكفي لوجود البلاغة عدم الخطاء واما
ان لا يشترط فلا اعتداد لمجرد المحافظة بدون عدم الخطاء وكيف
والبلاغة توجد مع عدم هذا المحافظة بان لا يخطاء بدون المحافظة
وتعدم مع وجودها بان يخطاء مع المحافظة بقي شئ وهو انه
لما اريد بالاحتراز عن الخطاء عدم الخطا عن قصد فقوله والا
يتناول امرين وجود الخطا وعدم الخطاء لا عن قصد وعلى

نتفاء

التقديرين ينتفي البلاغة فما وجه الاختصاص على الاول كما فعله رحمه الله
حتى احتاج الى كلمة ربما وكان الاولى ان يقول والا لادى المراد بعدم المطابقة
او اداه بالمطابقة لا من قصد فلا يكون بليغا ويمكن ان يقال انتفاء
البلاغة عند الخطا امر ظاهر مكشوف لا يمكن الكاره ويتمشى الزامه على
الخصم واما انتفاءها مع وجود المطابقة وعدم الخطا لعدم القصد
فلا يخلو من خفاء وربما يتلقى بالانكار فلذا اقتصر على الاول ولا يصفو
هذا من شوب لانه لم يعرف البلاغة الا بالفصاحة مع المطابقة
مطلقا من غير اشتراط قصد لان ما لم يقترن بالقصد لا يعتد به عندهم
اصلا يدل عليه تخطية على صلوات الله وسلامه عليه قول من قال
المتوفي على لفظ اسم الفاعل ولذلك يشترطون في الدلالة القصد
فما يفهم من غير قصد لا يكون مدلولا عندهم فترك القصد
لتقرره فيما بينهم قوله ويدخل في تميز الكلام الفصيح انما لم يقدر
موصوف الفصيح اللفظ في قوله والى تميز الفصيح فيتناول
الكلام والكلمة فيستغنى عن ما ذكره ره من دخول تمييز
الكلمات في تميز الكلام لامرين احدهما الاشارة الى ان

الله

بلاغة

بلاغة الكلام انما يتوقف بالذات على تميز الكلام الفصيح واما تميز
الكلمات فامر يتوقف عليه تميز الكلام ولو لم يكن تميز ما يتوقف
تميز الكلام على تميز الكلمات لم تميز ما يتوقف عليه بلاغة الكلام
والثاني ان الظاهر ان الفصاحة في فصاحتي الكلام والكلمة مشتركة
لفظا فلو اريد باللفظ الفصيح ما يتناول الكلام والكلمة يكون
جمعا بين معنى المشترك فتقدير اللفظ التزام للجمع المحظور من
غير ضرورة والتاويل بما يرفع الاشتراك لا يصار اليه من غير
ضرورة ولا ضرورة ههنا لحصول المطلوب بحمل الفصيح على الكلام لانه
يدخل في تميزه تميز الكلمات فقد سهى سهوا ظاهرا لان المقصود
اثبات الاحتياج الى المعاني والبيان بان مرجع البلاغة يتوقف
عليهما لان المرجع امران الاحتراز والتمييز المذكوران والاول
يحصل بالمعاني والثاني بعضه يحصل باللغة والصرف والنحو والحس
وهو تميز الغريب عن غيره وتميز مخالف القياس عن غيره وتميز ما فيه
ضعف التاليف او التعقيد اللفظي عن غيره وتميز التنافر عن غيره
والبعض الباقي وهو تميز ما فيه التعقيد المعنوي عن غيره يحصل

بالبيان فلا بدّ من بيان ان البعض الحاصل من الامور الاربعة غير
البعض الحاصل بالبيان بمعنى ان ما يحصل به لا يحصل بها فيثبت الاحتياج
اليه ولا خفاء ان هذا البيان انما يحصل اذا جعل الضمير عايدا الى ما يأتي
او يدرك اذ لو جعل عايدا الى ما يدرك فقط لم يفد الكلام الآن
ان ايّ حاصل بالبيان لا يدرك بالحس واما انه لم يبين فلا نا نحتمل
ان يكون بيّنا فيها فلا يثبت الاحتياج الى البيان قوله الخص مقصوده
في ثلثة فنون هي علم المعاني والبيان والبديع لانه قد سبق ان
علم البلاغة علم المعاني والبيان وعلم توابعها علم البديع
وليس المعنى على ان المختصر لما كان في علم البلاغة وتوابعها لزم حصر
مقصوده في ثلثة فنون وجعل فنونا ثلثة ليتوجه المنع الظ عليه اذ
يجوز ان يجعل فنين احدهما في علم البلاغة والآخر في توابعها و
لك ان تجعل المعنى على هذا الفهم مقدمة معلومة وهي ان المناسب
في العلوم المختلفة ان يجعل كل فنا فيكون المراد من لزوم الحصر
مناسبة واولويته قوله ولا يخفى وجوه المناسبة اما تسمية الفن
الاول بالمعاني فلانه يبحث عن كيفية تطبيق الكلام على مقتضى

الحال

الحال وانه امر يتعلق بالمعنى لان مبناه ومرجعه الاحتراز عن الخطاء
في تادية المعنى المراد وايضا مقتضيات الاحوال خصوصيات تعتبر
في المعاني اولا وبالذات واما تسمية الفن الثاني بالبيان فلتعلقه
بايراد المعنى الواحد وبيانه بطرق مختلفة في الوضوح واما تسمية الفن
الثالث بالبديع فلانه يبحث عن المحسنات ولا خفاء في بداعتها
وطرافتها واما تسمية الفنون بالبيان فلان البيان هو المنطق
الفصيح المعرب عما في الضمير ولا خفاء في تعلق الفنون به تصحيحا و
تحسينا واما تسمية الفنين الاخرين بالبيان فلتغليب حال الفن
الثاني على الثالث ولان تعلق الفن الاول بالمعاني اكثر واتصاله
بها اشد فنبه على ذلك بتسمية الاول بالمعاني والاخرين بالبيان
الذي هو المنطق المذكور واما تسمية الفنون الثلثة بالبديع
فلانه لا خفاء في بداعة مباحثها ولطافة مسائلها وطرافة لطايفها

قوله

قوله الفن الاول علم المعاني الظ ان الفنون اجزاء الكتاب
فيكون عبارة عن الالفاظ فلا بد لحمل علم المعاني عليه من تاويل
وهو ان بين اللفظ والمعنى من المناسبة والاتصال ما يجوز

ان يعطى لاحدهما حكم الآخر فالمحمول على الفن الاول وان كان هو الالفاظ
الدالة على المسايل التي هي علم المعاني لكن جعل المحمول عليه نفس
علم المعاني وبعبارة اخرى ان الفن الاول هو الالفاظ الدالة
على علم المعاني فهو مدلول الفن فجعل نفس مدلوله لغاية المناسبة
بينهما ولذلك صح قولهم لا زال كاسمه مسعودا من غير اعتبار حذف
ولك ان تحمل علم المعاني على الالفاظ الدالة عليه قوله بمنزلة المفرد
يعني ان المعاني ليس جزءا للبيان حقيقة بل كالجزء منه لان رعاية المطابقة
لم تعتبر في البيان على وجه الجزئية بل معنى اعتبارها فيه ان الايراد
الذي هو مقصود في البيان انما يعتبر بعد رعاية المطابقة
ولو على التقدير بمجرد هذه البعدية لكفى قوله ملكة يقتدر بها الوجه
ان يراد بالملكة هنا كيفية للنفس تتمكن بها من معرفة جميع المسايل
بان يستحضر بها ما كان معلوما مخزونا فيها ويستحصل بها ما كان مجهولا منها
ولو حمل الملكة على ما يذكرونه في مراتب الادراك من ملكة
الانتقال الى النظريات وهي العقل بالملكة ومن ملكة استحضار
النظريات التي حصلتها اولا ثم صارت مخزونة عنده متى

الفن ثم

شات

شاءت من غير حاجة الى كسب جديد وهي العقل بالفعل لم يصح اما الاول
فظ واما الثاني فلان الشخص اذا تمكن من معرفة جميع مسائل علم يعد
عالما بذلك العلم بلا اشتراط ان يكون قد حصل جميع المسائل اولا
وصارت مخزونة عنده وان يتمكن من المعرفة كل منها بلا كسب
فان من هو فقيه بلا ريب كابي حنيفة ومالك لم يعرفا بعض المسائل
على ما نقل عنهما في الكتب وايضا كان الفقها يحتاجون في معرفة بعض
المسائل بعد ما تحققت فقاهتهم بلا شك الى الاجتهاد والكسب
الجديد وكلامه قدّه في الشرح مائل الى الثاني وهو محل تامل
ويجوز ان يريد به نفس الاصول والقواعد المعلومة وصفها
بالمعلومية اشارة الى وجه التجوز فان الظ ان العلم حقيقة في
الادراك مجاز في القواعد المدركة اطلاقا للمصدر على
المفعول ولم يجعل حقيقة فيهما ترجيحا للمجاز على الاشتراك وكذا
اطلاق العلم على الملكة مجاز اطلاقا لاسم المسبب على السبب او
بالعكس وقد يقال يتبادر الى الفهم من اطلاق العلم على
العلوم المدونة والصناعات الملكة او القواعد من غير

استعانة بقرينة وهذا آية النقل فلفظ العلم فيهما حقيقة عرفية او اصطلاحية
قوله ولاستعمالهم المعرفة في الجزئيات الظ انه اراد بها الجزئيات
فقط على ما كان عليه اصطلاح البعض ان المعرفة يقال لادراك الجزئي
والعلم لادراك الكلي يعني انه آثر لفظ المعرفة ههنا على العلم جريا
على هذا الاصطلاح فيتوجه عليه ان ايثار لفظ المعرفة هنا لا يحتاج الى
الجريان على هذا الاصطلاح لاستقامته على تقدير ان يكون المعرفة
مستعملة في الادراك مطلقا سواء كان ادراكا للكلي او الجزئي
والجواب ان المص ذكر في الايضاح وقد جعله كالشرح للتلخيص انه قيل
يعرف دون يعلم رعاية لما اعتبره بعض الفضلاء من تخصيص العلم
بالكليات والمعرفة بالجزئيات فالشرح ره كلامه على وفق ما
ذكره وقد يجاب بانه لما ترك لفظ العلم الى المعرفة اقتضى
نكتة والجريان على هذا الاصطلاح نكتة فيصير اليه قوله
يستنبط منه ادراكان جزئية الظ ان هذا التفسير مبني على اختصاص
المعرفة بالجزئيات فيناقش بان هذا انما يستلزم كون المدرك
جزئيا لا كون الادراك جزئيا ولا يلزم من جزئية المدرك

جزئية الادراك لان ادراك الجزئي يجوز ان يكون كليا في
نفسه قال الحكماء انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي والجواب
ان ادراك الجزئي وان كان كليا في نفسه لكنه جزئي لادراك الكلي
فان ادراك الكلي كلي من جزئياته ادراك جزئيه فجزئية المدرك
توجب جزئية الادراك بهذا المعنى فلذلك استنبط ره جزئية
الادراك من لفظ المعرفة المختصة بادراك الجزئيات ولما
كان جزئية الادراك اعم من ان يكون بجزئية المدرك
اولا وكان الواقع بهذا واللازم من استعمال المعرفة هو الاول
فسر الادراكات الجزئية بادراك الجزئيات فقال هي معرفة
كل فرد فرد وقيل هذه العبارة من قبيل حذف العاطف دون
المعطوف اي كل فرد وفرد على ما قيل ابو علي في قوله تعم ولا على
الذين اذا ما اتوك لتحملهم قلت اي وقلت وقال ابو
زيد اكلت سمكا لبنا تمرا اي ولبنا وتمرا وفيه انه لو صرح بالعاطف
وقيل كل فرد وفرد لم يجز او لم يحسن فلا يحسن القول بحذفه
وكانه من قبيل تعدد المضاف اليه صورة كتعدد الخبر في نحو هذا

حلو حامض وتعدد الحال نحو اطعمته حلوا حامضا ورايته اسود ابيض
وضربت القوم واحدا واحدا قوله على ما اشير اليه في المفتاح
حيث قال في تعريف المعاني تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال
ذكره فان المذكور حقيقة هو الكلام لا نفس الكيفيات وقد علم
بطلان ذلك عابد فعه واما التصريح فهو ان العلامة ذكر في شرح
قول صاحب المفتاح وارتفاع شان الكلام في باب الحسن والقبول
وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة المقام لما يليق به وهو
الذي نسميه مقتضى الحال ان المراد بما يليق به الكلام الذي يليق
بذلك المقام والكلام الذي يليق به هو مقتضى الحال وانت
خبير بان تصريح صاحب المفتاح لا ينحط عن تصريح الشارح حيث
قال بعد قوله وهو الذي نسميه مقتضى الحال فان كان
مقتضى الحال اطلاق الحكم فكذا وان كان المقتضى اثباته فكذا
الخ فان وقع قوله فان كان مقتضى الحال تفصيلا لقوله وهو
الذي نسميه مقتضى الحال تصريح بان مقتضى الحال الذي يعتبر
مصادفة المقام له انما هو نفس الكيفيات فتفسير الشارح

لايطابق المشروح وقوله ره والا لما صح القول بانها احوال بها يطابق
اللفظ مقتضى الحال قد بينا فيما سبق وجه صحة هذا القول مع كون
المقتضى نفس الكيفيات فتذكر قوله واحوال الاسناد ايضا من
احوال اللفظ جواب عما قيل ان المذكور في التعريف احوال اللفظ
وعما قيل ان الاسناد من اجزاء الكلام وهو الموضوع لهذا العلم
وموضوع المسائل لا يجوز ان يكون من اجزاء موضوع العلم
فلا يكون البحث عن الاسناد بجعل احواله وعوارضه الذاتية
عليه من المسائل وذلك انه قد بين ره ان احوال الاسناد
هي احوال للكلام واعراض ذاتية له تعرضه بجزئه الذي
هو الاسناد فموضوع المسئلة في الحقيقة انما هو الكلام ولم
يراع المص ذلك في الحقيقة والمجاز العقليين حيث
جعلهما من عوارض الاسناد فقال الاسناد منه حقيقة عقلية
ومنه مجاز عقلي لامر دعاه اليه وهو ان ينتسب
الحقيقة والمجاز على هذا الى العقل بنفسه واما الشيخ عبد القاهر
والسكاكي فقد حافظا على تلك الرعاية حيث جعلاهما من

عوارض الكلام وصفاته قوله وتخصيص اللفظ بالعربي مجرد اصطلاح
دفع لاعتراض قاضي مصر على المص بان هذا العلم لا يختص اللفظ العربي
فالتقييد بالعربي يكون فاسدا قوله وينحصر المقصود صح رجع الضمير
الى المقصود من المعاني وان كان المذكور سابقا نفس المعاني لانه من المعاني
فذكره ذكره وانما جعل كذلك متابعة للمصنف حيث ذكر في
الايضاح وينحصر المقصود وقد اشار ره في الشرح الى وجهه وهو
انه انما جعل المقصود منحصرا دون نفس المعاني لان تعريف العلم وبيان
الانحصار والتنبيه الآتي خارجة عن المقصود داخلة في المعاني فلو
حصر المعاني في الابواب المذكورة مع خروج ما ذكره من التعريف
واخويه منها لم يستقم فحصر المقصود ليستقيم بناء على خروج المذكور
عن المقصود قوله انحصار الكل في الاجزاء لان المعاني عبارة عن
مجموع الابواب الثمانية لا يصدق على واحد منها فلو جعل من
حصر الكلي في الجزئيات لزم صدق المعاني على كل منها بل المحصور
في الابواب انما هو المقصود من المعاني لا نفس المعاني ولا شك في
صدق المقصود على كل منها لانه مقصود من مقاصد علم المعاني لا يق

انما يكون كذلك اذا كانت من تبعيضية وهو ثم لم لا يجوز ان
يكون بيانية فيكون المقصود نفس المعاني وانه لا يصدق على شئ
من الابواب لانه يقال لو جعلت بيانية لم يستقم ما اشار
اليه في الشرح من فائدة ادراج المقصود لانه بناء على خروج ما
ذكر من المقصود ودخوله في المعاني فاذا جعلت بيانية كان المقصود
نفس المعاني فاذا خرجت هذه الامور من المقصود خرجت من المعاني
ايضا واذا دخلت في المعاني دخلت في المقصود ايضا والتفصيل ان
كلمة من اما صلة للقصد او بيانية او تبعيضية لا سبيل الى الاول
لان ما يقصد من الشئ يكون خارجا عنه فيلزم خروج الابواب
عن المعاني وفساده ظ ولا الى الثاني والا لم يكن في ادراج المقصود
فائدة فتعين الثالث وح يصح حصر الكلي في الجزئيات لان
المقصود الذي هو بعض المعاني يصدق على كل من الابواب بل
لا يصح على هذا التقدير حصر الكل في الاجزاء الا بتكلف عظيم وغاية
العناية ان يق ان التعريف واخويه يذكر من جملة المعاني لشدة
الاتصال ولا يبعد ان يذهب الوهم اليها من اطلاق لفظ المعاني

ولما ادرج لفظ المقصود اندفع ذلك الوهم لان الظ ان يتبادر
من اطلاق لفظ المقصود من المعاني ما هو مقاصده وخالصه فيخرج ما الحق
به لشدة الاتصال فعلى هذا يكون من بيانية ويكون من حصر الكل
في الاجزاء او يقال مقصوده ره ان ضمير ينحصر وان رجع الى المعاني
كما هو الظ لكن المقصود انحصار مقاصده وما هو المقصود منه واذا كان
ضمير ينحصر للمعاني لزم ان يجعل من حصر الكل في الاجزاء قوله فلا يصح م
التقسيم لان صحته تبتني على صدق المقسم على اقسامه والمقسم
هو الكلام المشتمل على النسبة يقسم الى الخبر والانشاء بانه اذا كان
لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء فلو فسر النسبة
بما لا يشمل ما في الانشاء لم يصدق المقسم على الانشاء لا يق معنى قوله
والا فانشاء ان لم يكن لنسبته خارج وانه اعم من ان يكون للكلام
الكلام نسبة ولا يكون لها خارج كذلك وان لا يكون له نسبة
اصلا فلا يكون لنسبته خارج لانه يق المتبادر من قوله ان لم
يكن لنسبته خارج ان يكون له نسبة ولا خارج لها على ما هو قاعدة
رجوع النفي الى القيد لكن لنسبته خارج اما ان يراد بثبوت

الخارج لنسبة الكلام ان الكلام يدل عليه ويشعر به واما ان
يراد به ان بين طرفي نسبة الكلام نسبة في الواقع هي المسماة بالخارج
والنسبة الخارجية وكلامه ره كالصريح بالثاني وهو ظ
يشعر بالاول حيث قال فيما ذكر بعد من التحقيق من غير قصد الى
كونه دالا على نسبة خارجية وقد افصح عنه من قال الصدق وقوع
النسبة التي اشعر بها الكلام والكذب عدم وقوعها ثم انه
يتجه على الاول ان لا يكون للخبر الكاذب خارج وان لا يصح قولهم
الكذب عدم مطابقة نسبة الكلام للخارج لان الخارج بمعنى
الواقع ونفس الامر وما يدل عليه الكلام نفس نسبة مطابقة له
البتة ويمكن دفع الاول بان ليس المراد بالخارج ما يكون واقعا
في نفس الامر بل ما يكون خارجا بحسب دلالة اللفظ اي يدل اللفظ
على انه خارج ولا مخلص عن الثاني الا بالالتزام ان الكذب
ليس عدم مطابقة النسبتين بل عدم وقوع النسبة التي
يشعر بها الكلام كما نقلناه ويؤيده قول من قال مدلول الخبر
انما هو الصدق واما الكذب فاحتمال عقلي ولا مدلول له قوله

في احد الازمنة دفع لتوهم بعيد وهو ان الاخبار الاستقبالية
الايجابية ينبغي ان تكون كاذبة باجمعها والسلبية صادقة
بكليتها لان النسبة الخارجية في الاخبار الاستقبالية سلبية
في الحال فيكذب الموجبة منها مطلقا ويصدق السالبة كذلك
لتخالف النسبتين في الاولى وتوافقهما في الثانية فاشار الى دفع
ذلك بان ثبوت النسبة الخارجية يعتبر في احد الازمنة
ففي الخبر الاستقبالي يعتبر ثبوت النسبة الخارجية في الاستقبال
فصدقه بمطابقة النسبة المفهومة منه للخارجية المعتبرة في
الاستقبال فيصدق من الخبر الايجابي ما يطابق نسبته النسبة
الخارجية الاستقبالية ويكذب منه ما لم يطابقها وكذا في
الخبر السلبي وتوضيحه انه اذا كان المراد بثبوت الخارج لنسبة
الكلام ان الكلام يدل عليه كما اشار ره بقوله من غير قصد
الى كونه دالا على نسبة حاصلة في الواقع وقد افصح من ذلك
من قال الصدق في الحقيقة كون النسبة التي يشعر بها الكلام
واقعة والكذب عدم وقوعها فالخارج في الخبر الاستقبالي ما يكون

في الاستقبال

في الاستقبال والماضوي ما كان في الماضي والحالي ما كان في الحال
وان كان المراد به ان بين طرفي نسبة الكلام نسبة خارجية فالخارج
ايضا ما يكون في الاستقبال لان نسبة الكلام لما كانت استقبالية
كانت الخارجية ايضا موافقة لها لانها حقيقة تعتبر على حسب اعتبار
النسبة الكلامية وقد نقل عنه ره في بعض الحواشي ان قولنا في
الازمنة دفع لتوهم ان الخبر الاستقبالي لا خارج له فلا يكون
خبرا ونشأ التوهم الغفول عن ان النسبة الخارجية يعتبر على
حسب اعتبار نسبة الكلام بحسب الازمنة فنبه على ذلك بقوله
في احد الازمنة فاندفع التوهم وانت خبير بان ذلك مبني على
ان المراد بالخارج ما يدل عليه الكلام والا فللخبر الاستقبالي خارج
في الحال بمعنى النسبة الواقعة في نفس الامر بين طرفي نسبة
الكلام فافهم قوله اي وان لم يكن لنسبة خارج كذلك
اي تطابقه او لا تطابقه ربما يفهم منه ان لنسبة الكلام الانشائي
خارجا لكن لا يكون بحيث تطابقه نسبة الكلام او لا تطابقه فالفرق
بين الخبر والانشاء انما هو باعتبار ان خارج الخبر بحيث

نسبة

تطابقه نسبة الكلام او لا تطابقه وخارج الانشاء ليس كذلك
ويتوجه عليه ان هذا رفع للنقيضين اللهم الا ان يؤخذ قوله تطابقه
او لا تطابقه على معنى قصد المطابقة وقصد عدمها كما قال ره بحيث
يقصد ان لها نسبة خارجية تطابقه او لا تطابقه او يحمل قوله او لا
تطابقه على معنى عدم الملكة بمعنى اخص من سلب المطابقة وما ذكره ره
من التحقيق مشعر بانه لا خارج لنسبة الكلام الانشائي حيث قال
من غير قصد الى كونه دالا على نسبة حاصلة في الواقع لا يقتضي انه لم
يثبت الخارج بل نفي القصد الى الدلالة على الخارج وانه لا يوجب
نفيه لانه يقال هذا بناء على ان معنى ثبوت الخارج لنسبة الكلام
ان الكلام يدل عليه الا انه ادرج القصد اما اعلاما باعتبار
القصد في الدلالة على ما قالوا او بان ما لا يقصد لا يعتبر وجوده
فنفي القصد في حكم نفي ثبوت الخارج للنسبة على انه لما لم يتعرض
في مقام الفرق بين الخبر والانشاء لانتفاء قيد المطابقة وجودا
وعدما في الانشاء واقتصر على نفي القصد الى الدلالة على الخارج علم
ان قيد المطابقة ليس مدار الفرق بل مداره القصد المذكور

غاية

غاية الامر انه يتوجه ان قوله ان لم لنسبة خارج كذلك يشعر بثبوت
الخارج بناء على ما تقرر من قاعدة رجوع النفي الى القيد والامر فيه
سهل عند الاهل ولك ان تقول ان كان المراد بثبوت الخارج
لنسبة الكلام ما ذكر يكون الامر كذلك ويجوز ان يراد به ان
الشيئين اللذين اعتبر بينهما نسبة في الكلام بينهما مع قطع النظر
عن الكلام نسبة في الواقع فهذه النسبة الواقعة خارجة فللانشاء
خارج ح لكن لا يقصد المطابقة بينه وبين نسبة الانشاء وجودا
وعدما ولا يلتفت اليها قوله وهذا معنى وجود النسبة الخارجية
اي ما ذكرنا من وجود النسبة في الواقع بين الشيئين المذكورين
مع قطع النظر عن الذهن معنى وجود النسبة الخارجية يشير الى
ان ليس معنى الخارج هنا ما يرادف الاعيان حتى يلزم كون النسبة
من الامور العينية الموجودة في الاعيان بل معنى الخارج هنا خارج
الذهن اي الواقع ونفس الامر كما سيصرح ره ان الواقع هو الخارج
الذي يكون لنسبة الكلام الخبري وتوضيحه انهم قالوا بوجود
النسبة الخارجية هنا فربما يتوهم منه ان النسبة من الامور

الموجودة في الخارج وانه باطل لما تقرر ان النسبة ليست
بموجودة في الخارج فدفع ره ذلك بان معنى الخارج هنا الواقع
وخارج ذهن المتكلم او المخاطب اعني خارج الكلام لا ما يرادف
الاعيان فلا يبطل وجود النسبة الخارجية بهذا المعنى لما تقرر ان
النسبة ليست بموجودة في الخارج لان الخارج ثمة بمعنى ما يرادف
الاعيان وقد يدفع بان معنى كون النسبة خارجية هنا انه امر
خارجي لا موجود خارجي فالخارج هنا ظرف لنفس النسبة لا لوجودها
وهذا لا ينافي ما تقرر ان النسبة ليست بموجودة في الخارج لان
الخارج ثمة ظرف لوجود النسبة لا لنفسها واثبات ظرفية الخارج
لنفسها لا ينافي نفي ظرفيته لوجودها لان نفي الثانية لا يوجب نفي
الاولى واثبات الاولى لا يستلزم اثبات الثانية فان الخارج في
قولنا زيد موجود في الخارج ظرف لنفس الوجود ولا يلزم منه كونه
ظرفا لوجود الوجود حتى يلزم كون الوجود موجودا خارجيا فان
الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ما يكون الخارج
ظرفا لنفسه وفي قولنا الوجود ليس بموجود في الخارج ظرف لوجود

الوجود

الوجود ولم يلزم منه نفي كون الخارج ظرفا لنفس الموجود حتى يلزم
انتفاء الوجود الخارجي فان قلت فالامر الخارجي اعم من الموجود
الخارجي فانه الامر الخارجي يجوز ان يكون معدوما في الخارج
كالوجود الخارجي فما معنى قوله سواء قلنا ان النسبة من الامور
الخارجية او ليست منها لظهور انها امر خارجي جزما وان لم
يكن موجودا خارجيا وان كان المراد من الامور الخارجية الموجودة
الموجودات الخارجية لم يحسن الترديد ايض للقطع بانها ليست
موجودة في الخارج يقال معناه عدم توقف وجود النسبة الخارجية
هنا على كونها من الموجودات الخارجية وقد يقال انه اشارة
الى الخلاف في تحقق النسبة في الخارج بين المتكلم والحكيم وح
المناسب ان يحمل الامور الخارجية على الموجودات الخارجية
على ما لا يخفى قوله لا وجه لتخصيص هذا الكلام بالخبر قد يوجه بان
الخبر اعظم شانا واكثر ابحاثا وادق نكتة واصل للانشاء
ولذا قدم في الكتب ابحاث الخبر على الانشاء واورد الابحاث
المشتركة بين الخبر والانشاء في باب الخبر فيجوز ان يخص

هذا الكلام بالخبر وان تحقق في الانشاء ايض قوله على انه لا حاجة اليه
بعد تقييد الكلام الخ ربما يعتذر عنه بان قصده الى التحقيق
معنى الاطناب وان كون الزيادة لفائدة ماخوذة فيه ولو لم
يقيد الزيادة بالفائدة لربما سبق الى الوهم ان الاطناب
هو مطلق الزيادة وان كان زيادة الكلام البليغ لفائدة
او انفهام قيد الفائدة على تقدير عدم التقييد بها لا يخلو عن
خفاء ربما اورث ذهولا عنه فصرح به قوله الذي قد سبق
اشارة ما اليه اشارة الى وجه تسمية ذلك البحث بالتنبيه
فانه انما يستعمل فيما سبق بوجه ولذا يستعمل في البديهيات و
ما في حكمها او انه يستعمل فيما يستغنى عن الدليل كالبديهي وما
في حكمه وما سبق الاشارة اليه في حكم البديهي قوله اي مطابقة
حكمه اشارة الى ان المطابقة انما هي للحكم اولا وبالذات
وللخبر ثانيا وبالعرض فصدق الخبر ان كان عبارة عن مطابقة
الخبر كان حكمه حكم المطابقة في الثبوت للحكم اولا وبالذات
وان كان عبارة عن مطابقة حكم الخبر فربما يسبق الى الوهم

الخ ح

ان

ان الصدق ح ثابت للخبر اولا وبالذات لان الصدق ح
كون الخبر مطابق الحكم وانه ثابت للخبر اولا لا للحكم لكن التحقيق
انه ح ثابت ايض للحكم اولا لان مطابقة الحكم امر ثابت له
اولا واما كون الخبر مطابق الحكم فهو ليس عين مطابقة الحكم بل
انها مبدا له وهذا كما قيل في تعريف الدلالة بفهم المعنى من
اللفظ دفعا للاعتراض بان الفهم صفة الفاهم والدلالة
صفة اللفظ فكيف يصح تعريفها به ان فهم المعنى من اللفظ
اي كون اللفظ مفهوما منه المعنى صفة اللفظ وان كان نفس
الفهم صفة للفاهم يرد عليه بان فهم المعنى من اللفظ ايض صفة
للفاهم لكن له تعلق باللفظ والمعنى يصير بسببه مبدا الصفتي اللفظ
والمعنى اي كون اللفظ يفهم منه المعنى وكون المعنى يفهم من اللفظ
قوله فمطابقة تلك النسبة المفهومة من الكلام الظ انها هي
التي يدل عليها الخبر وكلامه ره في كتبه يشعر بانها هي وقوع
النسبة او لا وقوعها ويتجه عليه ان الخبر لا يدل الا على الوقوع
الواقعي فهو النسبة المفهومة من الكلام والخارجية ايض فكيف

يتصور تطابقهما مع اتحادهما ويمكن دفعه بان الوقوع له اعتباران احدهما
كونه مفهوما من الكلام مع قطع النظر عن الكلام وما يدل عليه والوقوع
باحد الاعتبارين غيره بالاعتبار الآخر ويجوز ان يتحقق التطابق بين
المتغايرين بالاعتبار وقد يختار ان النسبة المفهومة التي مطابقتها
للخارج صدق انما هي الايقاع اي ادراك ان النسبة واقعة ومطابقته
للنسبة الخارجية بان تكون هي الوقوع لكونهما ثبوتيتين وعدم
مطابقته اياها بان تكون هي اللاوقوع لاختلافهما ثبوتا وسلبا و
كذا حال القضية السالبة فان النسبة المفهومة منها الانتزاع
اي ادراك ان النسبة ليست بواقعة ومطابقته للخارج بان
يكون الخارج اللاوقوع وعدم مطابقته له بان يكون الوقوع
فالصدق بتطابقهما ثبوتا في القضية الموجبة وانتفاء في السالبة
والكذب فيهما بتخالفهما ثبوتا وانتفاء قوله اللهم الا ان يقال انه
كاذب وجه الاستبعاد ان المفهوم الظاهر من عدم مطابقة الخبر
للاعتقاد ان يكون ثمة اعتقاد ولا يطابقه الخبر على ما هو فاحلة
برجوع النفي الى القيد وهذا ابا على انه ثبت ضده رحمه الله النظام

قابل

قابل بالجمهور البتة والا فليكن هو ممن ينكر الانحصار فيستغنى عن
التزام ذلك البعد قوله في ان المشكوك خبر هو الحق كما ذكره
في الشرح لان الخبر ما يدل على الحكم ولا يلزم منه ان يكون قائله
حاكما بذلك الحكم لجواز تخلف المدلول عن الدال في الدلالة اللفظية
قوله فانه تعم جعلهم كاذبين الخ ولم يتعرض رحمه الله الا لان الآية
اثبتت الكذب بعدم مطابقة الاعتقاد مع مطابقة الواقع
ولم يتعرض لحال الصدق كما تعرض في الشرح كان وجهه ان
الآية لا تدل على ان الصدق مطابقة الاعتقاد فقط لجواز ان
يكون مطابقة الواقع والاعتقاد جميعا كما هو مذهب الجاحظ و
يكون تكذيبه تعم للمنافقين باعتبار ان كلامهم لم يطابق
الواقع والاعتقاد جميعا لا باعتبار انه لم يطابق الاعتقاد فقط
فيشكل وجه الاستدلال بالآية لانها لا تثبت ما هو المدعى من
كون الصدق مطابقة الاعتقاد والكذب عدم مطابقته و
يمكن ان يقال قد يكون الغرض من الاستدلال نفي مذهب
الخصم والآية تنفي كون الصدق مطابقة الواقع كما هو مذهب

الجمهور

لانها اثبتت الكذب معها فلا يكون الصدق بها ضرورة امتناع
اجتماع الصدق والكذب اتفاقا وان قيل بارتفاعهما ولا يبعد
ان يثبت بالآية كون الصدق مطابقة الاعتقاد فقط بان من
جعل الكذب عدم مطابقة الاعتقاد فقط لم يجعل الصدق مطابقة
الواقع والاعتقاد جميعا ومن جعل الصدق مطابقتهما لم يجعل الكذب
عدم مطابقة الاعتقاد فقط بل المناسب لكون الكذب عدم
مطابقة الاعتقاد فقط ان يكون الصدق مطابقته فقط على ما هو
مقتضى تقابلهما قوله بشهادة ان واللام فان قلت هذه مؤكدات
تفيد تاكيد الحكم الذي دخلت عليه وهو المشهود به اعني كونه
عليه الصلوة والسلام رسول الله لا تاكيد شهادة المنافقين
المدلول عليها بقولهم نشهد فلا شهادة لهذه المؤكدات
في تضمن نشهد للخبر المذكور قلت انها وان دخلت على المشهود
به لكنها تشعر بان الشهادة عن جد كامل ورغبة صادقة
هذا والاوجه ان يجعل الخبر المذكور متضمنا لهذه المؤكدات
لا لقولهم نشهد ويفسر الكذب في الشهادة برجوعه الى المشهد

باعتبار

باعتبار كونه خبرا وقد بيناوجهه في الحاشية قوله بل في زعمهم
الفاسد لما كان الكذب عدم مطابقة الواقع فان نسب الكذب
الى الواقع كان هناك عدم مطابقة الواقع في الواقع وان نسب
نسب الى الاعتقاد كان عدم مطابقة الواقع في الاعتقاد ولما نسب
الكذب هنا الى اعتقادهم الفاسد كان المراد به عدم مطابقة
الواقع في اعتقادهم فالكذب ليس الا عدم مطابقة الواقع
وانما امر بالتامل لانه لما كان هذا الخبر غير مطابق للواقع في اعتقادهم
وغير مطابق للاعتقاد فربما اشكل جعل كذبه بعدم مطابقة الواقع
دون عدم مطابقة الاعتقاد لكن يزول الاشكال بتقرير هذا
الجواب الثالث على وجه المنع هكذا لا نسلم ان كذب هذا الخبر بعدم
مطابقة الاعتقاد كما ذكرتم لم لا يجوز ان يكون بعدم مطابقته
للواقع في اعتقادهم ولو قرر على وجه التسليم كما ذكره رحمه الله
في الشرح اشكل دفع الاشكال فتامل قوله مع الاعتقاد وبانه
مطابق الظاهر انه جعل قوله مع الاعتقاد حالا عن خبر المبتدا و
هو مطابقة والاصح امتناعه وقوله معه اي مع اعتقاد انه

غير مطابق مع ان الظ ان المرجع هو الاعتقاد المذكور سابقا
وقد فسّره باعتقاد انه مطابق يوجب اختلاف الراجع والمرجع
وليس بوجه كيف وقد شنع ره بمثل ذلك في هذا المقام على
العلّامة في شرح المفتاح ولا يبعد ان يرجع ضمير مطابقته الى
الواقع ويجعل قوله مع الاعتقاد ظرفا لغوا للمطابقة وقوله معه
ظرفا للضمير في عدمها باعتبار كونه عبارة عن المطابقة كما في
قوله وما هو عنها بالحديث المرجم اعمالا للضمير باعتبار معناه
في الظرف فلا يتجه ح جعل الحال عن خبر المبتدأ ولا اختلاف
الراجع والمرجع لكن ح ينبغي ان يحمل عدم مطابقة الواقع
مع الاعتقاد على معنى سلب الكلي اي عدم مطابقة شيء من
الواقع والاعتقاد ويخص عدم مطابقة الاعتقاد بما يكون ثمه
هناك اعتقاد لا يطابقه الخبر فلا يتناول عدم الاعتقاد
اصلا على ما هو مقرر من رجوع النفي الى القيد حتى يطابق ما
ذكره ره من مذهب الجاحظ ان الكذب عنده عدم
مطابقة الواقع مع اعتقاد عدمها ولو حمل على معنى رفع الايجاب

الكلي

الكلي انتفى الواسطة ودخل في الكذب جميع اقسامها ان جعل عدم
مطابقة الاعتقاد متناولا لصورة عدم الاعتقاد اصلا والا
دخل فيه قسمان منها ويبقى القسمان الباقيان واسطة فتكون
الواسطة اقل ما ذكره ره وعلى تقدير الحمل على السلب الكلي و
تعميم عدم مطابقة الاعتقاد لعدمه اصلا يدخل في الكذب
ايض قسم واحد من اقسام الواسطة وكانه ره ذهب الى ما ذهب
لما لا يخفى في الحمل على السلب الكلي ولان عبارة الايضاح يؤيده
قوله ضرورة توافق الواقع والاعتقاد ح اي حين مطابقته
الواقع مع اعتقادها يرد ان استلزام اعتقاد المطابقة لمطابقة
الاعتقاد لا يتوقف على التوافق المذكور لثبوته على تقدير
التخالف ايض لان العاقل اذا اعتقد مطابقة الخبر للواقع فقد اعتقد
هذا الخبر جزما فيطابق اعتقاده لانه انما يعتقد مطابقا للواقع
مثلا اذا اعتقدت مطابقة قولك الشمس تحتنا للواقع فقد
طابق هذا الخبر اعتقاده وغاية ما يمكن ان يق ثبوت الاستلزام
على تقدير التخالف لا يمنع من صحة تعليله بالتوافق اذ يكفي لها

ان يكون التوافق موجبا له والامر كذلك لان موافق الموافق للشيء
موافق له لكن ربما يتوجه عليه ان المستلزم ح هو مطابقة الواقع
الموافق للاعتقاد ولا اعتقاد المطابقة وايض التوافق انما يظهر
بملاحظة استلزام اعتقاد المطابقة لمطابقة الاعتقاد فتعليل هذا
بذلك ليس بذاك قوله اي الاخبار حال الجنة الاحسن ان يفسر
بكون الخبر المذكور خبرا حال الجنة كما صرح به اخر بحث فالمرادهم
بكونه خبرا قوله لكان اظهر لان عدم اعتقاد الصدق لا يوجب
عدم ارادتهم الصدق باحد شقي الترديد لانه انما يفيد تجويزهم
للصدق وعدم اعتقادهم الصدق لا يصلح دليلا على عدم
تجويزه لجواز ان يجوزوه ولا يعتقدوه وانما الصالح لدليله
اعتقاد عدم الصدق لانه ينفي تجويزه لا يق فح لا يستقيم
ما ذكر فضلا عن ان يكون ظاهرا كما يشعر به قوله اظهر لانه
ره قد اشار الى وجه استقامته بقوله فلا يريدون في هذا
المقام الصدق الذي هو بمراحل عن اعتقادهم يعني ان
صدقه في غاية البعد عن اعتقادهم بحيث لا يجوزونه

فلا يريدونه

فلا يريدونه باحد شقي الترديد لكن لما كان في دلالة قوله
لم يعتقدوه على هذا المعنى خفاء قال ولو قال لانهم اعتقدوا
عدم صدقه لكان اظهر قوله وهذا الوصف انما يتحقق بعد تحقق الاسناد
لا يق فاللازم ح تاخر اللفظ الموصوف بما ذكر باعتبار وصفه لكن
لا شك انه باعتبار ذاته متقدم فاعتبار جانب الذات يقتضي
تقديم الطرفين وجانب الذات وان لم يرجح على جانب الوصف
فلا اقل من ان لا يرجح عليه لانه يقال لما لم يبحث عن ذات الطرفين
بل عنهما بملاحظة الوصفين اعتبر جانب المبحوث عنه وقد اشار ره
الى ذلك بقوله ولا بحث لنا عنها قوله لانه كلما افاد الحكم افاد انه
عالم به اشار الى ان الملازمة بين الفايدة ولازمها باعتبار العلم
او الافادة او الاستفادة لا باعتبار الوجود لان اللزوم باعتباره
منتف قطعا لان وجود الحكم لا يستلزم الخبر فضلا عن كون المخبر
لذا ولو جعل الفايدة ولازمها نفس العلمين او الفايدتين او الاستفادتين
اعني علم المخاطب بالحكم وبكون المخبر عالما به او افادة المخبر اياهما او
استفادة المخاطب اياهما من الخبر صح اللزوم باعتبار الوجود

تحرير

قوله وتسمية مثل هذا الحكم اشارة الى دفع دخل مقدر وهو ان مضمون هذا
الحكم لما لم يكن حاصلا من الخبر بل قبله لم يصح اطلاق فايدة الخبر عليه قوله
لو كانوا يعلمون اي ان من اشتراه ماله في الآخرة من خلاق اي ليس
لهم علم بذلك لان كلمة لو تجعل المثبت منفيا وبالعكس فنفي م
علمهم بذلك وقد اثبته في صدر الآية لانه لم يتعلق العلم
الثاني بما يتعلق به الاول بل انه منزل منزلة اللازم على معنى
لو كانوا من اهل العلم والمعرفة ولئن لم يكن منزلا فالظاهر ان
متعلقه هو مضمون لبئس ما شروا على ما هو الشايع في مثل هذا التركيب
وهذا المضمون ليس عين مضمون من اشتراه ماله في الآخرة من
خلاق لان مضمون الاول عدم المنفعة في ذلك الشراء ومضمون
الثاني وجود غاية المضرة على ما يدل عليه لفظ بئس الموضوع للذم
العام ولا خفاء في تغايرهما بل في انفكاكهما كما في المباحات
فالعلم بالاول لا يوجب العلم بالثاني ولا الجهل بالثاني يوجب
الجهل بالاول فلا حاجة الى ما ذكر من التنزيل لانه يقال تنزيل
المتعدي منزلة اللازم لا يصار اليه الا لضرورة وداع وليس

بلى

فليس ولو سلم فالمقصود حاصل لان عدم كونهم من اهل العلم ح
يوجب عدم علمهم بالحكم المذكور ومعنى من اشتراه الخ ان من
فعل ذلك ليس له نصيب في الآخرة اصلا وهذا غاية المذمومية
ونهاية السوء على ما يفيده كلمة لبئس وليس المعنى انه لا نصيب له
على ذلك الفعل ليتجه ما ذكر ولئن سلم فانهم لما باعوا به حظوظ
انفسهم فاذا لم يكن لهم نصيب في ذلك كان غاية في المذمومية
ولما كانت الغرابة في تنزيل العالم بفايدة الخبر منزلة الجاهل
بها باعتبار تنزيل العلم منزلة الجهل من غير دخل لخصوصية فايدة
الخبر ولازمها اورد له شاهدا من الكلام المجيد ولما كانت م
الغرابة في تنزيل العلم منزلة الجهل باعتبار تنزيل وجود الشيء
منزلة عدمه من غير دخل لخصوص العلم والجهل اورد له شاهدا
من القرآن المجيد وفي كلامه اشارة الى الرد على من زعم من
ظاهر المفتاح ان الآية الاولى مثال لما نحن فيه من تنزيل العالم
بالفايدة منزلة الجاهل بها والى توجيه كلام المفتاح احسن توجيه
قوله وما رميت اذ رميت نفى الرمي اولا واثبته ثانيا

لا لاعتبار خطابي وهو ان ما يترتب على رميه عليه الصلوة والسلم
من الاثر خارج عن ما يترتب على افعال البشر فينبغي ان لا يفتقر
المنفي والمثبت بما يفيد تغايرهما كما قيل المثبت هو الرمي بطريق م
الكسب والمنفي هو بطريق الخلق لانه بعد ثبوت تغايرهما لا حاجة
الى التنزيل والظاهر ان من لم يذهب الى التنزيل اختار ذلك التغيير
ومن ذهب اليه فله مندوحة عنه ومن جعل الاثبات نظرا الى
الصورة والنفي الى الحقيقة فان اراد بيان الحاصل بعد التنزيل فموجه
والا ففيه ما قلنا قوله اي لا يكون عالما بوقوع النسبة يحتمل ان يريد
بالحكم التصديق اي ادراك ان النسبة واقعة او لا ومعنى
خلو الذهن عن الحكم عدم اتصافه به وان يريد به وقوع النسبة
او لا وقوعها ومعنى خلوه عنه عدم ادراكه اياه وعلى الاول لا بد
من الاستخدام بان يراد بضميره فيه الحكم بمعنى وقوع النسبة او لا وقوعها
اذ لا معنى للتردد في التصديق وعلى الثاني لا بد ان يراد بخلو الذهن
عن الحكم عدم التصديق به لا عدم ادراكه مطلقا بحيث يتناول
عدم تصوره ايضا لانه ح يستغني عن قوله والتردد فيه لان التردد

فيه

فيه يوجب تصوره سابقا فنفي تصوره سابقا ينفي التردد فيه
واذا عرفت ما ذكرنا ظهر فساد القول بانه لا حاجة الى ذكر التردد
فيه لان الخلو عن الحكم يستلزم الخلو عن التردد فيه لان التردد فيه
يوجب تصوره اما اذا اريد بالحكم التصديق فلان التردد لم
يعتبر في التصديق بل في الحكم بمعنى وقوع النسبة فالخلو عن التصديق
لا يوجب الخلو عن التردد في وقوع النسبة ولئن فرض ان التردد
في التصديق فهو انما يوجب تصور التصديق لا حصوله فهو لا ينفي
الخلو عن التصديق لجواز ان يكون متصورا للتصديق لا مصدقا
فالخلو عن التصديق لا يوجب الخلو عن التردد فيه لجواز اجتماع
الخلو عن التصديق مع التردد في التصديق بان يكون متصورا
واما اذا اريد به وقوع النسبة فلان معنى الخلو عنه عدم التصديق
به وانه لا يوجب عدم تصوره حتى يلزم منه الخلو عن التردد فيه والمراد
بالحكم في قوله والتحقيق ان الحكم الى آخره نفس التصديق والضمير
في قوله والتردد فيه راجع الى متعلق التصديق وهو وقوع النسبة
على سبيل الاستخدام وهذا مما يرجح ارادة التصديق من الحكم

الاستغراق

المذكور في المتن قوله لكن المذكور في دلائل الاعجاز في الشرح قال الشيخ في دلائل الاعجاز اكثر مواقع ان بحكم هو الجواب لكن يشترط الخ ويمكن توجيهه بانه لايبعد هذا الاشتراط في التاكيد بان لكونها علما في التاكيد ومفيده لغايته فيجوز ان يتقيد حسن الاتيان بها بذلك الشرط بخلاف ساير المؤكدات وعلى هذا يندفع عنه ما اورد عليه ان ماذكره الشيخ مخالف للقوم حيث حكموا بحسن التاكيد في مقام التردد سواء وجد هذا الشرط اولا نعم انه قد فرق بين ان وساير المؤكدات وهم لم يصرحوا بذلك الفرق لكنه نقله ره كلام الشيخ على ماذكر في هذا الكتاب يدل على انه حمل كلامه على مطلق التاكيد ولم يلتفت الى خصوص ان قوله مبنى على ان تكذيب الاثنين تكذيب الثلثة يعني انه نسب التكذيب في المرة الاولى الى جميع الرسل مع ان المكذب فيها اثنان ووجهه بانه لما كان المرسل للاثنين والثلثة واحدا وهو عيسى عم والمرسل به وهو الكلام الذي ارسل به الاثنان والثلثة واحدا كان تكذيب الاثنين تكذيب الثلثة وهذا

بناء على ان قوله في المرة الاولى متعلق بكذبوا ولو جعل متعلقا بقوله قال الله تعم لم يحتج الى هذا العذر فانه تعم حكى عن رسل عيسى عم المكذبين وهم ثلثة مرتين فقال الله تعم حكاية في المرة الاولى من الحكاية وفي الثانية كذا ولو جعلت المرتان للتكذيب استقام ايضا باعتبار ان تجعل ماتقدم المرة الثانية من التكذيب مرة اولى منه واسناد التكذيب في مرتي التكذيب المتعلق بالثلثة الى مجموعهم غير لازم بل يكفي اسناده في احدى المرتين الى الجميع وفي الاخرى الى الباقي لانه يصح نسبة التكذيب الى الثلثة بملاحظة مجموع المرتين ولو اطلق التكذيب الذي جعلت له المرتان له عن التعلق بجميع رسل عيسى عم والتخفي بتعلقه بمن ارسله عيسى عم لم يبعد قوله اى للخبر الظاهر ان يستشرف يتعدى بنفسه كما نقله فينبغي ان يق فيستشرفه اى الخبر ولا يصح حمل اللام على التقوية لان عمل الفعل عند التقدم على المعمول في غاية القوة فيمتنع تقويته نحو ضربت لزيد على ماصرحوا به اللهم الا ان يجعل اللام زايدة او يقال

كما يتعدى بنفسه يتعدى بالحرف ايضا اذ بعض الافعال يجي كذلك ولو جعل ضميرله للملوح اي يستشرف الخبر لاجل الملوح كان وجها لم يكن عليه ذلك الغبار ثم الظ انه لايلزم من استشراف غير السائل المتردد استشرافا مثل استشراف سائل المتردد وصيرورة الغير سائلا مترددا كيف والغرض انه غير سائل وما ذكره ره في الشرح ان النفس اليقظى والفهم الثاقب يكاد يتردد فيصرح في انه لم يصر مترددا فقد لاح ان الاستشراف يتحقق بالفعل لكن تحققه لايستلزم كون المستشرف مترددا بالفعل وقد يلتزم مع ذلك الاستلزام ويحمل قوله فيستشرف على معنى يكاد يستشرف ومن شانه ان يستشرف وهو بعيد وابعد منه ارتكاب تحقق الاستلزام والتردد بالفعل وجعل التاكيد باعتبار تقديم الملوح الذي من شانه ان يستشرف له لا باعتبار تحقق الاستشراف بالفعل قوله شاهدا عنده ان حملت المشاهدة على المشاهدة العقلية اي اليقيني والعلم القطعي صح جعل الدليل شاهدا سواء حمل على اصطلاح المعقول او الاصول وان

حملت على المشاهدة الحسية لزم حمل الدليل على اصطلاح الاصول لان الدليل عند المعقول تصديقات مرتبة ليست بمحسوسة قوله لان مجرد وجوده لايكفي في الارتداع فيه ان معنى الكلام على هذا على هذا القبيل ان يكون معه في نفس من الدليل ما لو تامله ارتدع فالارتداع لازم للتامل في الدلائل الموجودة في نفس الامر لا لمجرد وجوده في نفس الامر فلاير وعليه ان مجرد وجوده لايكفي في الارتداع ويمكن دفعه بان المراد من الارتداع هو الارتداع المذكور اعني الارتداع على تقدير التامل فمعنى كلامه ان مجرد وجوده لايكفي في الارتداع على تقدير التامل لان التامل انما يكون في الدليل المعلوم لتحصيل المجهول فلابد ان يكون الدليل معلوما للمنكر فليتامل فيه فيرتدع وبذلك يدفع مايورد على قوله مالم يكن حاصلا عنده انه يدل على ان مجرد الحصول عنده يكفي في الارتداع فيتوجه ح على تفسيره ره كونه معه بكونه معلوما له ان مجرد المعلومية والحصول عنده لما كفى في الارتداع فما وجه ترتبه على التامل في ذلك وايضا التامل في الدليل يفيد العلم به فاي حاجة الى

تقييد الدليل بكونه معلوما ولك ان تقول يمكن ان يق لما وصف
الدليل بكونه مث هذا والظ فيه مث هذه الحيثية فلا بد ان يحمل
على مصطلح الاصول وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مط خبري فمجرد معلوميته لا يكفي في الارتداع بل يجب التأمل والنظر
فيه قوله ظاهر هذا الكلام انه مثال وجزئي من جزئيات القاعدة
التي نحن بصددها فلا بد ان يتحقق فيه جعل المنكر كغير المنكر وح لا
يمكن حمل قوله لا ريب فيه على ظاهره لان هذا الحكم غير صحيح ويجب
انكاره فلا معنى لجعل منكره كغير المنكر بل ينبغي ان يحمل على معنى
القران ليس بمظنة للريب وينبغي ان لا يرتاب فيه على ما ذكر
في الكشاف ويحتمل ان يكون نظير الما نحن فيه فلا يكون جزئيا
من جزئياته بل يكون مشاركا له في الامر المقصود ويكونان جزئيين
للكلي وح يكون الآية محمولة على ظاهرها بيانه ان ما نحن فيه
جعل الانكار كلا انكار تعويلا على ما يزيله وقد جعل في الآية الريب
كلا ريب تعويلا على ما يزيله فهما جزئيان لجعل وجود الشيء كعدمه
اعتمادا على ما يزيله فيصلحان مثالين له ولا يصلح احدهما

مثالا للآخر بل نظير الريب به في الاشتمال على جعل وجود الشيء
كعدمه اعتمادا على ما يزيله وانما جعل النظير احسن لوجهين احدهما
انه ح يكون الكلام مجرى على الظ والثاني انه ذكر المص
بعد ذلك وهكذا اعتبارات النفي وانه يقتضي بظاهره ان لا يستقيم
شيء من اعتبارات النفي وعلى تقدير جعل الآية مثالا لما نحن فيه
يكون من اعتبارات النفي وامثلته ولا يخفى عليك ان الاحسن
ان يق انه نظير لتنزيل الانكار منزلة العدم لا لتنزيل وجود الشيء
منزلة عدمه بل انه مثال له فان نظير الشيء وان جاز اطلاقه
على جزئي من جزئياته على ما هو معنى المثال لكن اذا قوبل بالمثال
اراد به انه شبهه قوله لان بعض الاسناد عنده الخ يعني ان
الاسناد عنده ليس منحصرا في الحقيقة والمجاز فاختار عبارة
لا تدل بظاهرها على الحصر وقولك اما حقيقة او مجاز يفيد منع
الخلو ظاهرا فيفيد الحصر فتركه الى قوله منه كذا لانه لا يفيد الحصر
لا لانه يفيد عدم الحصر كما يشعر به عبارة الشرح فكانه قال
بعضه حقيقة وبعضه مجاز وبعضه ليس كذلك لتوجه المنع عليه

وان امكن دفعه بتكلف قوله كقول المعتزلي لمن لا يعرف حاله و
هو يخفيها منه قيل هما قيدان ذكرا على سبيل العادة والا فمع انتفائهما
يكون كلامه حقيقة ايض وانت خبير بان المخاطب اذا كان عالما بحال
القائل انه معتزلي لم يتعين كونه حقيقة لجواز ان يجعل القائل علم
المخاطب قرينة على انه لم يرد ظاهره نعم لو قيل يكفي احد القيدين
لانه اذا لم يعرف حاله يكون هذا الكلام حقيقة قطعا وكذا اذا
عرفها لكن يخفيها منه لانه ح لا ينصب قرينة على عدم ارادة
الظ لم يبعد قوله اي والحال انك خاصة اشارة الى ان تقديم
المسند اليه للقصر وانما قيد به لانه لو علمه المخاطب ايض فاما
ان يعلم علم المتكلم بذلك ايض اولا وعلى الاول لا يكون
حقيقة لمكان القرينة الصارفة بل ان كان الاسناد بملابسة
كان مجازا وعلى الثاني يكون حقيقة لخصص المتكلم بالعلم بعدم
المجي باعتبار انه على تقدير علم المخاطب لا يتعين كونه حقيقة لا
باعتبار انه على هذا التقدير لا يكون حقيقة جزما قوله مجازا في
الاثبات انما سمي به مع انه يكون هذا المجاز في النفي ايض

لما ذكره في الشرح ان المجاز في النفي مداره على المجاز في الاثبات
فان كان الاثبات مجازا كان النفي مجازا والا فلا قوله اي غير الملابس
لا يظهر للتقييد بالملابس فايدة قوله من الحقيقة او الموضع الذي يؤول
اليه من العقل نقل عنه ره في الحواشي ان من في قوله من الحقيقة بيانية
وفي قوله من العقل ابتدائية اي تطلب موضعه من العقل ما هو
وكيف ينبغي ان يكون حتى يكون على ما هو عليه في العقل والظ
من كلامه انه لم يجعل كلمة من في من العقل صلة للاول ولا بعد
في ان يجعل صلة له على معنى يطلب موضعا يرجع اليه من العقل اي
يحكم به العقل ويجوز ان يجعل من الاولى في من الحقيقة صلة
للاول ايض على معنى يطلب موضعا يرجع اليه من الحقيقة اي ينتقل
اليه منها الا انه ما جعل من الثانية بيانية فكلا وانما لم يقتصر
الشارح على تطلب الحقيقة بل ضم اليها الموضع المذكور لان مذهبه
ان المجاز العقلي لا يلزم ان يكون له حقيقة عقلية فاذا لم يكن
هناك حقيقة عقلية لم يستقم تطلب الحقيقة قوله لم يتعرض للمفعول
معه الخ ان اراد انه لا يسند الى المفعول معه باقيا على حاله فكذا

المفعول به وان اراد انه لا يسند الى المفعول معه اصلا وان خرج
عما كان عليه فعليه منع ظاهر لجواز ان يرفع الخشبة في استوى الماء
والخشبة على العطف على الفاعل فيكون مسندا اليه كما يرفع زيد
في ضربت زيدا فيق ضرب زيد فيجعل مسندا اليه والجواب ان المراد
انه لا يسند اليه باقيا على معناه فانه اذا اسند اليه لم يبق مقصودا
لمصاحبة معمول الفعل بل لكونه معمول الفعل لان معنى المصاحبة
انما يستفاد من كون الواو بمعنى مع ولم يبق بخلاف المفعول به
فانه عند الاسناد اليه يبقى على معناه وهو ما وقع عليه فعل الفاعل
وتدقيق المفعول به في الاصطلاح ما وقع عليه فعل الفاعل من غير
تقييده بالمنصوب والمفعول معه ما ذكر بعد الواو بمعنى مع او ما
قصد لمصاحبة معمول الفعل فالمفعول به الاصطلاحي يقع مسندا
اليه دون المفعول معه الاصطلاحي قوله يعني لاجل ان ذلك الغير
يتلبس به ما هو له كانه انما فسره بذلك ولم يقتصر على ظاهره
وهو ان الاسناد الى ما ذكر لاجل المناسبة للملابسة مجاز لان مطلق
الملابسة يعم ملابسة الفعل لما هو له من الفاعل والمفعول به

فالاسناد لمطلقها لا يوجب المجازية والا لكان الاسناد الى ما هو
له مجازا وايضا قد اقتفي في ذلك كلام الايضاح ان اسناده الى
غيرها لمضاهاته ما هو له في ملابسة الفعل مجاز وكلام صاحب
الكشف ان الاسناد الى هذه الاشياء على طريق المجاز لمضاهاتها
الفاعل في ملابسة الفعل ولو اقتصر على ظاهره لم يبعد بناء على
انه يفهم منه ان الاسناد لمجرد الملابسة مجاز وهو حق لان
الاسناد الى ما هو له ليس لمجردها بل لاجل انه هو له يعني غير الفاعل
في المبني للفاعل انما لم يفسر الضمير بذلك من اول الامر بل آثر التطويل
حيث فسر غيرهما بغير الفاعل والمفعول به ثم بين ان المراد
غير الفاعل في المبني للفاعل الى آخره لنكتة وهي ان المذكور
سابقا الفاعل والمفعول مطلقا فالضمير لا يرجع اليهما الا على
سبيل الاطلاق لكن لما ذكر ان الاسناد الى الفاعل في المبني
له والى المفعول في المبني له حقيقة علم ان المراد في المجاز
الاسناد الى غير الفاعل في المبني للفاعل لان الاسناد الى غيره
في المبني للمفعول حقيقة لان المفعول غير الفاعل وقس عليه الاسناد

الى غير المفعول في المبني له فيتبين او لا مرجع الضمير على ما يقتضيه اللفظ
ثم يبين ان المراد بقرينة المقام قوله من الاضافية والايقاعية
لا يبقى الوصفية ايضا كذلك فلم لم يذكرها لان الوصف اما فعل
او صفة من اسم فاعل او مفعول او نحوهما واما مصدر والمجاز في
الاولين على قول المص انما هو اسناد الفعل او الصفة الى ضميره
والثالث خارج عما نحن فيه على ما ذكر في الشرح ان مثل انما هي
اقبال وادبار ليس بحقيقة ولا مجاز عند المص لانتفاء الملابس
الاسناد الى فكذا يكون مثل ناقة اقبال قوله والتعريف المذكور
انما هو للاسنادي يعني انه اذا تحقق المجاز العقلي في غير الاسناد
والتعريف الذي ذكره المص مختص بالاسناد فلا بد من اعتبار
تخصيص في المعرف بان يجعل المعرف المجاز الاسنادي لا مطلق
المجاز العقلي او تعميم في التعريف بان يراد بالاسناد مطلق النسبة
فيتناول الاضافية والايقاعية فاشار بلفظ اللهم الى بعد الوجه
الثاني لان المتبادر من اطلاق الالفاظ المصطلحة هو معانيها
الاصطلاحية ولا ينبغي ان يذهب عليك ان حمل الاسناد المذكور
الوهم

في التعريف على مطلق النسبة لا يكفي بل لا بد من حمل الاسناد المذكور
المذكور سابقا في قوله ثم الاسناد منه حقيقة عقلية ومنه مجاز
عقلي على مطلق النسبة ايضا والا لكان التعريف اعم من المعرف
اللهم الا ان يرتكب ان الضمير في قوله وهو اسناده الى ملابس
راجع الى مطلق المجاز العقلي لا الذي هو قسم الاسناد لاندراج
المطلق في المقيد او يجوز ما جوزه البعض من كون القسم اعم من
المقسم واعلم ان توجيه تعميم التعريف بحمل الاسناد على مطلق
النسبة ليصلح التعريف لمطلق المجاز العقلي اولى مما وقع في
الشرح من جعل الاسناد اعم من الصريح واللازم من الكلام ليصلح
التعريف للمطلق لان المعرف ح يكون هو المقيد ايضا وان كان
يمكن توجيهه قوله حيث جعل التاويل لاخراج الاقوال الكاذبة
فقط وذلك لانه قال لو قلت خلاف ما عند العقل امتنع
طرد التعريف بنحو قول الجاهل وانما يستقيم ذلك لو لم يكن قيد
التاول لاخراجه والا لكان التعريف مطردا مع ذكر ما عند العقل
لان قول الجاهل وان دخل في خلاف ما عند العقل فقد خرج بقيد

التاول وقد يفهم ماذكر من جعل السكاكي التاول لاخراج الكذب فقط
من انه اخرج قول الجاهل بقوله خلاف ما عند المتكلم والكذب بقوله بقيد
التاول ولا يتجه عليه ان اخراج الكذب بقيد التاول لا يوجب اختصاصه
باخراجه لجواز ان يخرج به قول الجاهل ايضا وان لم يذكره لان المدعى ان
السكاكي جعل التاول لاخراج الكذب فقط على معنى انه نسب اخراج الـ
الكذب اليه ولم ينسب اليه اخراج قول الجاهل لانه جعل قول الجاهل
داخلا في هذا القيد غير خارج به **قوله** وانه المبدا والمعيد الدالة
على ذلك اما باعتبار ان من قال بامر الله وارادته وان افناء
الشعر او شعر راسه وان طلوع الشمس وغروبها كل يوم بذلك
قال بانه المبدئ والمعيد والمنشئ والمغني لعدم القايل بالفصل
اولان هذا دليل اسلام القايل واما باعتبار ان كون الافناء
بامره وارادته على كونه منفيا وان كون طلوع الشمس وغروبها
بامره يدل على كونه منشئا مبدا ومعيدا وربما يناقش بان
حمل اسناد تميز على المجاز بقرينة افناه قيل الله ليس اولى
من العكس كيف وفي الاول مصير الى المجاز قبل اوانه

ويمكن دفعه بان الحمل على الاسلام اولى من غيره **قوله** باعتبار
حقيقة الطرفين او مجازيتهما وربما يتوهم ان الاقسام بهذا
الاعتبار لا يتجاوز اثنين وهما ان يكون الطرفان حقيقيين او
ان يكونا مجازيين لان القسمين الاخرين اعني ما يكون الطرفان
مختلفين ليسا بهذا الاعتبار بل باعتبار حقيقة احد الطرفين
ومجازية الاخر بل القسمان الاولان ليسا باعتبار احد الامرين
من حقيقة الطرفين او مجازيتهما على ما يشعر به كلمة او بل باعتبار
كليهما فحق العبارة ان يقال باعتبار حقيقة الطرف ومجازيته
بافراد الطرف وبلفظ الواو والجواب ان تربيع القسمة
بهذا الاعتبار بمعنى انه يلاحظ هذا الاعتبار في القسمة الى مجموع
الاربعة سواء وجد هذا الاعتبار في كل قسم اولا وقد تحقق
الاعتبار في كل من القسمين الاولين وفي مجموع القسمين الاخرين
لان الطرفين في مجموعهما حقيقتان او مجازان ولا يضر عدم
تحقق الاعتبار في كل منهما على ان الاقسام المذكورة هي ان
يكون الطرفان حقيقيين او ان يكونا مجازيين او ان يكونا

مختلفين ولا شك في تحقق هذا الاعتبار في كل منها ولا يقدح عدم تحققه
في كل من قسمي المختلفين ولا يبعد ان يحمل قوله حقيقة الطرفين ومجازيتهما
على معنى انضياف مجموع الامرين من الحقيقية والمجازية الى الطرفين
لا انضياف كل منهما عليحدة فكان حق العبارة باعتبار حقيقته و
مجازية الطرفين الا انه كرر المضاف اليه رعاية لامر لفظي كما كرر
المضاف في بيني وبينك واما كلمة او ففيها اشارة الى انه لا يجتمع
الامران في قسم وان الملحوظ في التقسيم انضياف الطرفين
بالحقيقية او المجازية لا بهما جميعا **قوله** على ما ذهب اليه السكاكي
المصنف رحمه الله واما على ما ذهب اليه السكاكي من عدم اشتراط كون
المسند فعلا او في معناه فغير ظاهر لانه يجوز ان يكون المسند
جملة وفي وصفها بالحقيقة والمجاز اللغويين تردد لانهما
مختصان بالكلمة فيقتضي ان لا يوصف الجملة بهما ولو نظر الى
انه يجوز وصف الشيء بوصف اجزائه كما تقول ثوب اسمال و
نطفة امشاج واجزاء الجملة مفردات يصح وصفها بهما وايضا
ايراد بعضهم استعارة التمثيلية التي هي مركب قطعا في قسم

الاستعارة التي هي قسم من المجاز اللغوي ربما يقتضي جواز وصف
الجملة بذلك **قوله** وكل مفرد يستعمل التقييد بالمفرد لما مر آنفا
من انه لا ينبغي وصف المركب بالحقيقة والمجاز وبالمستعمل لان اللفظ
قبل الاستعمال لا يوصف بهما لاخذ الاستعمال في مفهومهما **قوله** اي من
جهة العقل يشير الى انه قوله عقلا تميز والعقل وان لم يصلح فاعلا
للاستحالة لكونها ههنا لازمة لكن يكفي صلوح العقل فاعلا للاستحالة
المتعدية بمعنى عد الشيء محالا لان الواجب ان يكون التميز فاعلا
اما لنفس الفعل المذكور نحو طاب زيد نفسا واما لمتعديه نحو امتلا
الاناء ماء فان الماء لا يصلح فاعلا للامتلاء بل لمتعديه وهو الملا
لانه مالئ واما للازم نحو وفجرنا الارض عيونا فان العيون منفجرة
لا مفجرة فما نحن فيه مثل امتلا الاناء ماء **قوله** وظني ان هذا
تكلف والحق ما ذكره الشيخ قال رحمه الله في شرح المفتاح وانا اظن
كلام الشيخ اقرب الى الصواب بالنظر الى مقصود الكلام اذ
ليس القصد ههنا الى اقدام وتصيير بل الى قدوم وصيرورة
على ما صرح به الشيخ دعا لما توهم من اعتراض الامام يعني ليس الموجب

هنا اقداما او تقصيرا حتى يطلب له فاعل وانما هو متوهم معدوم
والمحقق الموجود هو القدوم والصيرورة الى هذا كلامه يعنى انه
وان ذكر الاقدام والتقصير لكن لم يقصد بهما الا الى اقدام وتقصير
موهومين غير موجودين وليس الموجود الا القدوم والصيرورة واذا لم
يوجد الاقدام والتقصير لم يطلب لهما الفاعل ضرورة فلا يرد عليه
ما نقل عنه رة في الحواشي انه اذا لم يكن اقدام مع كونه مذكورا
كان هناك مجاز لغوي في المسند لا مجاز عقلي في الاسناد اذ لا شك
ان انتفاء المعنى في الواقع لا يقدح في صحة استعمال اللفظ فيه كما تقول
الاقدام المعدوم او الموهوم مثلا واذا صح استعمال الاقدام
في معناه مع انتفائه لم يكن مجاز فيه نفسه قطعا ولا يقاس هذا
على لفظ الاظفار المستعمل في الاظفار الموهومة على ما هو استعارة
تخييلية عند السكاكي وانه مجاز قطعا لانه قياس مع الفارق
لانه استعمل الاظفار ثمة في معنى وهمي شبيه بالاظفار المحققة
وانه غير ما وضع له لفظ الاظفار جزما بخلاف لفظ الاقدام فانه
لم يستعمل الا في معناه الموضوع له وهو الاقدام الحقيقي لكن

اعتبر

اعتبر وجوده على سبيل التوهم دون التحقيق وانما ذكر الاقدام و
استعمل في اقدام موهوم ولم يذكر القدوم مع كونه موجودا محققا
لفائدة وهي ان المبالغة في مدخلية الحق في القدوم حيث
نسب الاقدام اليه على وجه الفاعلية وجعل مقدما اذ لا شئ في الكل
في تحصيل القدوم من المقدم بل انه هو المحصل له لا يقال الفاعل
للاقدام الموهوم هو المقدم الموهوم واسناده اليه حقيقة فقد
وجد للاقدام مع كونه موهوما فاعل حقيقي اذا اسند اليه يكون
حقيقة لانا نقول اعتبار الاقدام الموهوم لا يحتاج الى اعتبار
مقدم موهوم و في اعتباره غنية قوله وهذا مبني على ان المراد
بعيشة الخ دفع لما يقال الاسناد المجازي عند المص انما هو اسناد
الصفة الى الضمير في راضية لا النسبة الوصفية في عيشة راضية
فيجب ان يكون المراد بضمير راضية صاحب العيشة لا بلفظ العيشة
وبطلانه ممنوع لصحة ان يق هو في عيشة راض صاحبها ووجه
الدفع ان الضمير في راضية انما هو للعيشة فالمراد بها واحد و
اذا اريد بالضمير صاحبها كان هو المراد بالعيشة ايضا فيلزم ان

يكون المعنى هو في صاحب عيشة وبطلانه ظ ولعبارة المتن ح
توجيهان بناء على ان المراد بلفظ العيشة المذكورة فيه اما
نفس العيشة او ضميرها بناء على اتحادهما والاول اولى قوله وهذا
اولى بالتمثيل لان المجاز عند المص انما هو اسناد الصايم الى
الضمير المستكن فيه العايد الى النهار فيجب ان يراد بالضمير فلان
لا بلفظ النهار ولم يضف الضمير الى شئ حتى يلزم اضافته
الى نفسه وهذه المناقشة لا تجرى في الآية وهو ظ وانما يصح
التمثيل بنهاره صايم في الجملة بناء على ان المراد بالنهار وضميره
واحد فاذا اريد باحدهما معنى كان هو المراد بالآخر ايضا قوله
عند القائلين بان اسماء الله تعالى توقيفية اشارة الى رد ما ذكر
ذكروا في الجواب عن هذا السؤال بان التوقيف على السمع انما
يلزم ان لو قال السكاكي بالتوقيف لكنه لا يقول به ووجه الرد
ان هذا التركيب صحيح بل شايع عند القائل بالتوقيف كما عند
غيره فلو كان الامر على ما زعم السكاكي لم يكن كذلك
والجواب ان مبنى هذه الاعتراضات يتوجه عليه انه اذا اريد

المشبه

المشبه به ادعاء لا حقيقة لا يكون الاسناد اليه حقيقة لانه انما يسند
حقيقة الى المشبه به الحقيقي لا الادعائي الا ترى انه لما كان جعل الرجل
الرجل الشجاع اسدا بطريق الادعاء والتاويل لم يكن اطلاق
الاسد عليه حقيقة بل مجازا على الاصح فجعل الربيع بمنزلة الفاعل
الحقيقي ادعاء لا يجعل اسناد الانبات اليه حقيقة فان قلت اذا
كان الربيع مكنية تكون الانبات تخييلية عند السكاكي يجب
ان لا يكون لمعناها تحقق لا حسا ولا عقلا كالاظفار للمنية يقصد
بها امر وهمي شبيه بالاظفار فكذا هنا يقصد امر وهمي شبيه بالانبات
ولا شك ان اسناده الى الربيع بطريق الحقيقة يق قد صرح بان
قرينة المكنية في انبت الربيع هو الانبات وهو محقق فهو مكنية
بلا تخييل فانه ينفك كل واحد منهما عن الآخر عنده قوله وعدم الحادث
سابق على وجوده لا يق كما ان للحادث عدما سابقا عليه فله
عدم لاحق وقد عبر بهما بما يدل على العدم اللاحق فان
الحذف هو الاسقاط فلا شئ يرجح العدم السابق بالاعتبار
لانه يق الاصل في العدم السابق وهو الواقع ههنا واما التعبير

بما يدل على العدم اللاحق فللنكتة قوله فكانه ترك عن اصله يشعر
بان الترك ليس على سبيل التحقيق كما ان قوله فكانه اتى به ثم حذف
يشعر بان الحذف على سبيل التحقيق ومعلوم عندك ان عدم
الاتيان منحصر في القسمين اعنى الترك عن الاصل والاسقاط
بعد الاتيان فلا بد ان يكون احدهما تحقيقا وغاية ما يمكن ان
يقال المراد من الترك عن اصله ليس عدم الاتيان به من الاصل
بل اخص منه وهو عدم الاتيان به ذكرا او عدم ملاحظته نية
وقصدا ولا شك ان ذلك ليس على التحقيق وان كان عدم
الاتيان من الاصل على التحقيق لكن الشان في دلالة الترك
على هذا المعنى قوله وانما قال تخييل لان العدول ليس تحقيقا وانما
هو على سبيل التخييل لان العدول يتوقف على الكون سابقا
في المحل الاول والانتقال عنه ثانيا الى المحل الثاني وليس شيء
منهما هنا تحقيقا اما الدلالة في اللفظ عند الذكر فلانه لا يستقل
بالدلالة بدون العقل واما الدلالة في العقل عند الحذف فلان
للفظ المحذوف دخلا في الدلالة بناء على انه قد استمر في العادة

فهم المعاني من اللفظ محققة او مخيلة وكانه انما اقتصر على عدم
بيان الثاني في هذا الكتاب لانه احوج الى البيان ولذلك بالغ
بحر الدلالة في اللفظ مع ظهور مدخلية العقل في الدلالة و
قد يق الكلام في الدلالة اللفظية فانها لا يتوهم الا باللفظ
واما العقل فشرط الدلالة فلا ينسب اليه ولذلك اقتصر الى
الثاني واشار بالقصر الى وجه الاختصار قوله والظ ان ذكر
الاحتراز قد يدفع بان غاية الامر ان يلزم في صورة التعيين
كون ذكره عبثا لكن لا يلزم من ذلك ان يلزم في هذه
الصورة ان يقصد الاحتراز عن العبث بل يجوز ان يقصد
نفس التعيين من غير اخطار الاحتراز بالبال قال ره في شرح
المفتاح لا يخفى ان كون القصد بهذا المعنى اي ان الخبر
لا يصلح الا له غير كونه الاحتراز عما لا فايدة فيه وان المتكلم
قد يقصد احدهما ولا يخطر الاخر بباله وما ذكر في وجه الاعتذار
من الامرين فلا يخفى فيهما قوله واظهار تعظيمه ادرج الاظهار
وان كان الحاصل من ذكر اسم يدل على التعظيم هو نفس

التعظيم اي الوصف بالعظمة لان الكلام عند قيام القرينة
على المسند اليه لو حذف فاسمه الدال على التعظيم يفهم من
الكلام عند عدم ذكره فبذكره يحصل اظهار التعظيم ويجوز
ان يكون اظهار التعظيم عندها اذا كان الخبر دالا على
التعظيم باشتمال على اتصاف المسند اليه بالفضايل فعند
قيام القرينة يفهم التعظيم المدلول عليه بانتساب الخبر
الى المسند الى المسند اليه المفهوم من القرينة فيحصل عند
الذكر اظهار التعظيم قوله تحقيقا او تقديرا اشارة الى ما ذكر
ابن الحاجب ان التقديم اللفظي قسمان تحقيقي نحو ضرب زيد
غلامه او تقديري نحو ضرب غلامه زيد فان زيدا وان
كان مؤخرا لفظا لكنه مقدم تقديرا لان مرتبة الفاعل قبل
مرتبة المفعول والتقدم المعنوي قسمان احدهما ان
يكون قبل الضمير لفظ يتضمن المرجع بان يكون جزء مدلول اللفظ
نحو قوله تعم اعدلوا هو اقرب للتقوى لان الفعل يتضمن المصدر
وهو جزءه والثاني ان يكون المرجع مفهوما التزاميا من سوق

الكلام قبل الضمير نحو قوله تعم ولابويه لكل واحد منهما لان الكلام
مسبوق لبيان الميراث فيلزم ان يكون هناك مورث فرجع الضمير
اليه وهو الذي اراده ره بقوله او قرينة حال والتقدم الحكمي
ان يكون المرجع مؤخرا ولا يكون هناك ما يقتضي اعتبار تقدمه
الا ذلك الضمير باعتبار ان وضعه على ان يعود الى متقدم فهذا
المرجع متقدم حكما لوضع الضمير وذلك كالمضمر المبهم المفسر
بما بعده نحو ربه رجلا ومنه ضمير الشان والقصة وانما ارتكب
مخالفة الوضع في هذا الضمير لتحيات ن المرجع وتمكينا له في
النفس بذكر الشيء مبهما اولا حتى يتشوق نفس السامع الى
العثور عليه ثم يذكر المرجع قال ابن الحاجب ومعنى التقدم
حكما انك اذا قصدت الابهام للتفخيم فتعقلت المرجع في
ذهنك ولم تصرح به ليحصل التفخيم بتقدم المبهم ثم تذكر
المرجع فهذا المتعقل في حكم المتقدم والاولى ان يجعل التقدم
الحكمي اعم من ذلك حتى يتناول ما في نحو ضربني وضربت زيدا
على مذهب البصريين بطل بان يقال التقدم الحكمي ان يكون

هناك شيء يقتضي تقدم المرجع تحقيقا فيجعل في حكم [illegible]
في صورة التشابه ان الضمير الغائب [illegible]
الثاني [illegible]

[illegible]

[illegible] المعرفة
[illegible] المستعمل بل
[illegible] سواء كان ذلك الواحد
مقصود الواضع كما في الاعلام اولا كما في غيرها ولو قالوا ما وضع
[illegible] استعماله في شيء بعينه لكان اصرح والمختار على ان معناه
ما هو المفهوم الكلي [illegible] والمضمر واخواته وضعت لكل معين
وضعا [illegible] باعتبار ان ملحوظ الواضع [illegible] وضعه للمعينات
امر عام لكونه متكلما او مخاطبا [illegible] اشار اليه مثلا
وقد حقق [illegible] في موضعه [illegible]

[illegible]
[illegible] المعين [illegible]
الى العبارة [illegible]
المذكور [illegible] ان يكون المعين [illegible]
[illegible]
على ما ذكر [illegible] يتعلق [illegible]
وكلامه ره لا يحتمل ذلك الوجه هذا والاولى ان يبدل المتروك
بالمتروك اليه فيبقى بترك المعين الى غير المعين او الخطاب
مع المعين الى الخطاب مع غيره وقد وقع الفراغ
من تنميق هذا الكتاب بعون الملك الوهاب في ضحوة يوم
الخميس عشرين من شهر ذي القعدة الحرام سنة [illegible]
ومائة والف على يد العبد المفتقر الى عفو
ربه الكريم الغني ابي حاج محمد [illegible]
محمد ابراهيم البيارى
عفي عنهما
تم تم تم

صار شمارسها

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

والاعتصام بفيض جوده اللهم الحمد لله الواحد القديم الذي خلق الخلائق والهم الحقائق
وبين دقائق الخير والشر خصص من بينهم نوع الانسان بآية التكريم وفضله بتعليم البيان
بفضله الاشمل وكرمه الاظهر وعلم آدم الاسماء كلها بكمال الجود وغاية الاحسان وامر
الملائكة بالسجود له واوجب على الاعيان تفضيلا وتعظيما لابي البشر القادر العليم بارئ بدائع
الاشكال وغرائب الصور وواهب العقل ومفيض القوى والقدر العادل الحكيم الذي
انعم ما انعم لفوائد ظاهرة لمن تامل فيه واعتبر ولو من العادة والمعرفة بصائب الرأي
وثاقب النظر بعث الرسل وانزل الكتب لتاكيد الحجة على المكلف وتقرير الدعوة
الى نعيم الجنة والتحذير من اليم العقوبة وجحيم نار سقر وعين لهم الاوصياء لحفظ ما شرعوا
وبيان ما اجملوا الحكمة لمن تاخر صلوات الله عليهم اجمعين وعلى سائر المعصومين ما اضاء
الشمس وانار القمر خصوصا على محمد خاتم النبيين وآله الطيبين الطاهرين شفعاء
يوم المحشر   فيقول العبد المفتقر الى الله الملك الغني الاكبر المتمسك بعد النبي بالعترة
الطاهرة والكتاب الانور جعفر بن محمد بن علي الرازي الجلرودي نسبة دون المقر
المجاور بالنوى حرم مولاه ولي الله الاعظم قالع باب خيبر اصلح الله الجواد المنان
حاله ونور بانوار حقائق العرفان باله بالنبي الاطيب وآله الاطهر هذا كتاب مفتاح الغرر

لفتح الباب

لفتح الباب الحادي عشر والاطلاع على انواع انوار حدائقه والكشف عن استار ابكار
غرائبه واصناف ازهار مترع الحياض رياضه بزلال البيان الواضح الصافي
كماء المطر وهذبنا الفصول اشجاره المثمرة ثمار السعادة باضافة فوائد كالفرائد نضيد
العقود ومنور الثمر مختصر شرحنا الكبير المسمى بجامع الدرر لانطوائه على خلاصة مباحث
كلامية شريفة وزبد نكت حكمية لطيفة واجوبة شبه من خالفنا ومن كون اعتراضا
كانت على ادلتنا واثباتا للمعتقد المنكر والله اسأل ان يجعلهما نافعين للمسترشدين
وذخرا الى يوم الفزع الاكبر بكرمه وكرامة السادة الاربعة عشر عليهم سلام الله
كنسيم الصبا في حميم السحر ما هطل سحاب الرحمة وانهمر ودام دولة الامام الحجة القائم المنتظر
وظلال رأفته علينا غاب عنا او ظهر عجل الله فرجه ونصره على الاعداء وبه عليهم
انتصر وعلى اعدائهم وظالميهم لعائن اللاعنين من الاولين والآخرين عدد ما يحصى و
اوراق الشجر ما طوى ثوب السلامة وانتشر وندموا في القيمة على ما فعلوا فلم
تنفعهم الندامة ولم يغتفر قال الشيخ العلامة الاعرف الاشهر جمال الملة والدين
حسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي قدس سره بسم الله الرحمن الرحيم
الباب الحادي عشر وهو الملحق بالابواب العشرة التي في الفروع والدعوات
واصلها مصباح المتهجد في العبادات بطريق اهل بيت النبي الذي هو الملك(?)

المعتبر فيما يجب على عامة المكلفين عينا دون الكفاية من معرفة اصول الدين
فالواجب هنا ما يكون جهله سببا للعقاب ولو فاته مدخل في حصول الثواب و
تفسيره بما اذا فعله الانسان استحق بفعله المدح والثواب واذا تركه استحق الذم
والعقاب خارج عن طريق الصواب لان ذلك تفسير لفعل الواجب والكلام
في المعرفة وهي ليست فعلا بل انفعال او كيف وكذا الواجب على العين هنا ما يجب
على كل مكلف معرفة بعينه ولا يكفي عرفان البعض عن عرفان غيره والواجب على الكفاية
بخلافه لانه اذا فعله البعض لم يسقط عن الباقي او سقط والمكلف هو البالغ العاقل
والمعرفة ان كانت تصورا وهو حصول صورة الشيء في النفس مجردا عن الحكم وجب
ان يكون مطابقا للامر نفسه وان كانت تصديقا وهو الحكم على الشيء ايجابا او سلبا
او ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وجب ان يكون جازما ثابتا مطابقا
لان المعتبر في الاصول هو اليقين واذا انتفى الجزم كان التصديق ظنا وان انتفى
الثبات كان تقليدا وان انتفى المطابقة كان جهلا مركبا والاصول في الاصل جمع
اصل وهو ما يبنى عليه غيره والدين الجزاء ومنه كما تدين تدان وانما سميت شريعة
الرسول صلى الله عليه وآله دينا لاشتمالها على ترتب الجزاء على الاعمال كالحدود في الدنيا والثواب
والعقاب في المآل وتسمية الامور الخمسة التي هي التوحيد والعدل والنبوة والامامة

والمعاد

والمعاد او علم الكلام الذي عمدته بيان هذه الامور باصول الدين لان عمدة الشريعة
الكتاب والسنة وهما موقوفان عليها باعتبار الحصول او البقاء وذلك لان ثبوتهما
موقوف على ثبوت قادر حكيم منزل للكتب مرسل للدعوة الى دار الجزاء وبقاؤهما
موقوف على وجود امام معصوم حافظ لهما عن التغير والتبديل ثم اعلم انه اجمع العلماء
المصنفون بالعين من الطائفة المحققين كافة على وجوب معرفة الله من انه موجود
واجب لذاته وصفاته الثبوتية كاتصافه بالعلم والقدرة وصفاته السلبية كنفي
الجسمية عنه والعرض وما يصح عليه ويمتنع من الافعال الحسنة والقبيحة وهذا اشارة
الى باب العدل بخلاف ما في الالفية فانه اشارة الى الصفات الثبوتية والسلبية
لذكر العدل والحكمة دونها والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد المجرور
متعلق بالمعرفة اي اجمعوا على وجوب معرفة هذه الامور حاصلة بالدليل الذي
هو ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر عقليا كان او نقليا لكن مع رعاية ضابط هو ان
كل ما يتوقف عليه ثبوت النقل لا يجوز اثباته بالنقل كالقدرة وكل ما يتساوى طرفاه
بالنسبة الى العقل لا يجوز اثباته بالعقل كاعادة غير المكلف وما عدا هذين يجوز
اثباته بهما كالوحدانية ولا يكفي المعرفة الحاصلة بالتقليد الذي هو قبول قول الغير(?)
وكيف ولا وقد نطق القرآن المجيد في مواضع بذم اهل التقليد وانما خصصنا
العلماء بعلماء الطائفة المحقة اعني الامامية لان الاشاعرة لا يقولون بامتناع
شيء عليه تعالى حتى انهم جوزوا عليه تعالى ان يدخل جميع الانبياء والمقربين في النار
ويخصص نعيم الجنان بالكفار وينسبون اليه جميع افعال العباد حسنة كانت او قبيحة
ويعتبرون التقليد ولا يجعلون الامامة من اصول الدين والكلام في الاصول

وتفسير الاجماع هنا باتفاق اهل الحل والعقد المجتهدين من علماء اهل البيت خاصة واما
ان حمل على ما يعم العامة ايضا كما فعله بعض فغير صحيح لما ذكرنا فان قلت المعارف المذكورة
قد تكون تصورية وقد تكون تصديقية والدليل انما يتعلق به التصديق فلم خص بالذكر ما انحصر
التعريف الذي هو كاسب التصور اليه او لم يذكر لفظا يعم الكاسبين كالنظر قلت ذلك تنبيه
على ان المقصود الاصلي من المعارف التصديقية دون التصورية فان مقاصد العلوم المدونة
في بابها انما هي ادراكاتها التصديقات فالمقصود في تلك العلوم هو الادراكات التصديقية و
اما الادراكات التصورية فانما تطلب فيها لكونها وسايل الى التصديقات بها واذا وجب
معرفة هذه الامور باجماع اهل الحق واجماعهم حجة لامتناع خروج الحق عن ايديهم ودخول المعصوم
في غيره فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله ولا يجوز خطاء احد من المسلمين من اصول الحق وادلتها ومن جهل
شيئا منها جهلا بسيطا بان لا يتصوره اصلا او جهلا مركبا بان يعتقد خلافه خرج عن ربقة المؤمنين وهو الايمان
الجامع بينهم كالربقة الحقيقية التي هي الحبل الجامع للبهم المربوط فيه وذلك لان الايمان هو التصديق القلبي
والاساني بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وعلم مجيئه به بطريق تواتري والجاهل بما هي جهلا بسيطا او مركبا ليس
مصدقا بذلك لانه اما غير متصور له فلا يمكن التصديق به لان التصديق فرع التصور واما معتقد
نقيضه والتقليد لا يكفي بالاجماع واذا خرج عن ربقة المؤمنين صار مذموما واستحق العقاب الدائم
من مالك يوم الدين لان الاستحقاق الثواب موقوف على الايمان لما لم يستحق الثواب في وقت
فيكون مستحقا للعقاب دائما اذ لا ثالث لهما بالنسبة الى المكلف واعلم ان وجوب معرفة الاصول
المذكورة بالدليل لا يوجب معرفة خصوصية العبارات المذكورة في هذا الباب اذ الدليل اعم منها
ولا دلالة للعام على خصوصية الخاص باحدى الدلالات الثلث باي وجه استدل به على ذلك كفى
سواء عبر عنه بعبارة عربية او عجمية اولا وان وجوب النظر والاستدلال عند اهل الحق عقلي لا سمعي لوجهين

احدهما

احدهما ان معرفة المنعم واجبة عقلا لشكره ويندفع الضرر المظنون بها وهي متوقفة على النظر ولا
تتم الا به وما يتوقف الواجب المطلق عليه ولا يتم الا به وكان مقدورا فهو واجب كوجوبه اما
توقف المعرفة على النظر وعدم حصولها الا به فلانه امر مركوز في الفطرة ولذا ترى كل عاقل في
كل زمان اذا عن له مجهول فزع الى النظر ولو كان هناك طريق آخر لاتفق من بعضهم
الفزع اليه وما يذكر من الالهام والتصفية وغيرهما فمتوقف عليه ليتميز صحيحها من فاسدها واما وجوب
مقدمة الواجب المطلق فلان ايجاب الشيء مطلقا ايجاب له على كل حال فان لم يكن مقتضيا
لوجوب المقدمة وكان واجبا على حال عدم وجوب المقدمة لزم التكليف به حال عدمها
وشمول وعدم وجوب المقدمة وان لم يوجب عدمها لكنه يجوزه فيلزم منه جواز المحال في التكليف
بالمحال لان صدوره عن الفاعل ممتنع وكل ما هو كذلك فهو لا يطلب وعلى تقدير جوازه
الطلب فهو غير واقع بالممتنع لذاته وفاقا ويلزم وقوعه على تقدير ان لا يكون المقدمة واجبة
لوقوع وجوب معرفته وياما الثاني ان وجوب النظر لو كان شرعيا لزم انتفاء كونه شرعيا
وكل ما يلزم انتفاؤه على ثبوته فهو محال بالضرورة وبيان الملازمة ان وجوبه لو كان شرعيا
توقف على ثبوت الشرع وثبوت الشرع متوقف على ثبوت دلالة المعجزة على صدق الرسول
في دعواه وثبوت دلالة المعجزة على صدق الرسول يتوقف على النظر في المعجزة والنظر
في المعجزة يتوقف على مقدمات يفتقر الى انظار دقيقة فهو شاق لا يرتكبه العاقل اذا خلي
وطبعه وانما يرتكبه اذا علم انه يذم بتركه قصدا مطلقا فالمكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه
ولا يعلم وجوبه ما لم ينظر فيلزم الدور ويلزم منه انتفاء كونه شرعيا فيكون عقليا وهو المطلوب
فان قيل يجوز ان ينظر المكلف من غير ان يعرف وجوب النظر في المعجزة فيعرف صدق الرسول
ولئن سلمنا ان النظر متوقف على وجوب النظر لكنه لا امتناع في ذلك لا نعلم انه يحيف
بتعذر العلم

للغافل عن وجوب المكلف به عليه وهو جائز ولئن سلمنا ذلك فهو مشترك الالزام اذ
المكلف لا ينظر في معرفة ما لم يعلم وجوبه عقلا ما لم ينظر فيلزم الدور قلنا جواز
النظر في المعجزة من غير معرفة وجوبه لا يفيد لان النظر اذا كان جائزا كانت المعرفة المتوقفة
عليه ايضا جائزة لا واجبة لانه اذا كان وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب المقدمة كان عدم
وجوب المقدمة يوجب عدم وجوب الشيء بحكم عكس النقيض وتكليف الغافل الجاهل بوجوب الطلب
غير جائز لان الاتيان بالمكلف به لا يتصور بدون القصد اليه على وجه الامتثال والغافل
يمتنع منه قصد الامتثال ومجرد صدور الفعل لا يكفي بل لا بد مع ذلك ان يكون من جهة
الامتثال ولا يحصل ذلك الا بالنية ولا نية الا بعد المعرفة وعلى تقدير جواز تكليف الغافل فهو
غير واقع اذ التكليف بما لا يطاق غير واقع وليس الالزام مشتركا لان وجوب النظر وان كان نظريا
لكنه من النظريات الجلية التي تسمى فطرية القياس فان النظر يحصل به دفع الضرر وكل ما يحصل به
دفع الضرر فهو واجب فهاتان المقدمتان قطعيتان وانسياق الذهن منهما الى النتيجة
انسياق طبيعي فهو واضح يجري مجرى الضروريات فلا دور حقيقة فتدبر وقد رتبت هذا الكتاب
الحادي عشر باعتبار الامور السبعة التي اجمعوا على وجوب معرفتها على فصول سبعة على ترتيبها فالف في
اثبات واجب الوجود ب في صفاته الثبوتية ج في صفاته السلبية د في العدل ه في النبوة
و في الامامة ز في المعاد فان قلت الترتيب في اللغة وضع كل شيء في مرتبته فلا يصح كون فصول
هذا الباب مرتبة الا اذا بين وجه تقديم كل فصل على ما بعده قلت الباب في اثبات واجب الوجود
وصفاته وافعاله وصفاته على قسمين ثبوتي وسلبي وافعاله على نوعين خاص وعام والخاص على
صنفين خاص بدار الدنيا وخاص بالآخرة والخاص بالدنيا اما باعتبار تاسيس ما يحتاج اليه
او باعتبار حفظه ولا شك ان ذات الشيء ووجوده متقدم على صفاته وافعاله فيتقدم بيانه

على سابقها

على بيانهما ومنشأ الافعال هو الصفات فيتقدم عليها والصفات الثبوتية اشرف من السلبية
واليق بالاولية وشرف عموم الفعل العام يقتضي تقدمه على الخاص وتقدم الاولى يقتضي تقدم
الفعل المخصوص بها على المخصوص بالاخرى وتاسيس الشيء متقدم على حفظه فالمباحث المتعلقة
بها اذا كانت على ترتيبها بحسب التقدم والتاخر كانت مرتبة والا فلا والفصول المذكورة
ههنا على ترتيبها فيكون مرتبة من فصول الباب في اثبات واجب الوجود تعالى وهو
موقوف على معرفة مفهومه لان اثبات الشيء الكيفية فرع تصوره وعلى معرفة مفهوم الممكن ايضا كما
يظهر من بيانه وذكر الممتنع لاستيفاء الاقسام فنقول قبل الشروع في المقصود كل معقول اذا نسب
اذا نسب الى الوجود والعدم لا يخلو اما ان يكون واجب الوجود في الخارج لذاته ان كان مقتضيا
للوجود واما ان يكون ممكن الوجود لذاته في الخارج ان لم يكن مقتضيا لشيء من الوجود والعدم واما
ان يكون ممتنع الوجود في الخارج لذاته ان كان مقتضيا للعدم وقيد لذاته في الواجب لاخراج
الممكن الواجب بالغير وفي الممتنع لاخراج الممتنع بالغير وفي الممكن لادراج القسمين فيه وتحقيق ذلك
ان الممكن كما لا يقتضي احد طرفي الوجود والعدم كذا لا يقتضي اولوية احدهما بالنظر الى ذاته
احد الطرفين لو كان اولى به لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الآخر لزم انقلاب الممكن واجبا
او ممتنعا وان امكن فان كان لا لسبب لزم الترجيح المرجوح بلا سبب وامكان المحال بح وان كان
لسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا لان السبب يفيد الاولوية قطعا
وان صار اولى به ويحتمل لزم مرجوحية الطرف الاولى به لذاته فيزول بالغير ما هو بالذات وهو محال
فلا بد لاولوية احد طرفيه من مرجح غير ذاته ومع المرجح يجب احد الطرفين دفعا للتسلسل فالممكن
واجبا بالغير ان كان المرجح وجود علته او ممتنعا بالغير ان كان عدمها ولا منافاة بين الامكان
الذي هو ذاتي له لا غير وبين الوجوب والامتناع الغيريين اذا تقرر ذلك فاعلم انه لا

ولاشك ان ههنا موجودا فان كان واجبا فالمط ثابت وان كان ممكنا افتقر الى موجد
موجود يوجده لما عرفت ان وجود الممكن من غيره ولاستحالة تاثير المعدوم في الموجود
بالضرورة فان كان الموجد واجبا لذاته فالمط حاصل وان كان ممكنا افتقر الى موجد
آخر فان كان موجده هو الممكن الاول دار وهو اي الدور الذي هو توقف الشي على
ما توقف عليه بلا واسطة وهو المراد بالدور الصريح والدور بمرتبة او بواسطة وهو المعنى المراد
بالدور المضمر بمراتب باطل بالضرورة والتنبيه عليه ان ضرورة العقل قاضية بتقدم وجود
المؤثر على وجود اثره فان الشي ما لم يوجد لم يوجد الغير فلو كان اثره مؤثرا فيه لزم تقدم
الشي على نفسه بمرتبتين لانه سابق على سابقه ولو كان مؤثرا في مؤثره لزم تقدمه على نفسه
بمراتب تزيد على مرتبة الدور بواحد فان الدور بمرتبتين فالتقدم بثلث وان وان
كان الدور بثلث كان التقدم باربع وهكذا او تقدم الشي على نفسه ووجوده قبل وجوده
ضروري البطلان وان كان موجده ممكنا آخر غير الاول ولم ينته الى الواجب ولا
يعود الى الاول تسلسل وهو اي التسلسل اللازم ههنا هو ترتب علل معلولات لا الى نهاية
باطل بالضرورة ايضا وباتفاق العقلاء من المتكلمين والحكماء اذ صريح العقل حاكم جزما
بوجود علة اولى للممكن وجوازه يقتضي عدمها واذا بطل اللازم على تقدير عدم الانتهاء
الى الواجب بقسميه بطل عدم الانتهاء الذي يقتضي ثبت المط وايضا على تقدير ثبوت التسلسل
فالمقصود الذي هو اثبات واجب الوجود ثابت لان جميع احاد تلك السلسلة الجامع
لجميع الممكنات الذاهبة الى غير النهاية اما ان تكون واجبة او ممكنة والاول باطل لافتقارها
الى كل واحد من الاحاد وامتناع افتقار الواجب فتعين الثاني اي تكون جميع الاحاد ممكنة
بالضرورة فتشترك في امتناع الوجود بذاتها لكل فرد من احادها وقد وجدت فلا بد لها من

موجد خارج

فلا بد لها من موجد خارج عنها بالضرورة كما لا بد لكل واحد من الاحاد والا لزم تقدم الشي على
نفسه اذ لو لم يكن خارجا عنها وليس عينها لكان جزءا لها فيكون مؤثرا في نفسه وفي علله لانها
من جملتها واذا كان الموجد لجميع خارجا فيكون واجبا بالضرورة اذ الموجد الخارج عن جميع
الممكنات واجب بالذات لا غير وهو المط وفي بعض النسخ هكذا وهو بط لان باسقاط الواو
العاطفة وهو اشارة الى ابطال التسلسل على وجه يستلزم وجود الواجب الذي هو المط
بالذات وتقريره ان التسلسل بط لان عدمه لازم على تقدير وجوده لانه لا يمكن ان توجد
جميع الممكنات سلسلة واحدة غير متناهية ويلزم منه انقطاعها بالواجب وتناهيها والتناهي
على فرض اللاتناهي محال هكذا انما يستلزم بيان ذلك ان جميع احاد تلك السلسلة الجامع لجميع الممكنات
يكون ممكنة بالضرورة لاحتياجها الى كل واحد من احادها فتشترك جميع الاحاد مع كل واحد في
امتناع الوجود بذاتها وقد وجدت فلا بد لها من موجد مغاير فاما ان يكون الموجد جزءا لها
او امرا خارجا عنها لا جائز ان يكون جزءا لوجهين احدهما انه لو كان بعض احادها كان
الشي مؤثرا في نفسه وعلله لان المؤثر في المجموع الممكن بجميع احاده لا بد وان يؤثر في كل واحد
من احاده ومن جملة الاحاد نفسه وعلله الغير المتناهية اذ لو لم يؤثر في بعض المجموع لا يكون
هو وحده مؤثرا فيه بل هو مع ذلك البعض هف الثاني ان المجموع له علة تامة بالضرورة
لامتناع ان يوجد المعلول ولا يوجد له فاعل لجميع جهات التاثير وكل جزء يفرض من المجموع
ليس علة تامة للمجموع اذ الجملة لا تجب به وحده وهو ظاهر والعلة التامة يجب ان تجب
المعلول بها لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فتعين احتياجها الى مؤثر
خارج عنها فيكون واجبا اذ لو كان ممكنا لاحتاج الى علة فلا يكون السلسلة المفروضة
سلسلة تامة ضرورة تقدمه وهو تقدم عليه عليها او لا بد ان يكون علة لشي من الاجزاء

والالم يكن علة للمجموع والمقدر خلافه ولا يمكن ان يكون علة للاخير او المتوسط لامتناع اجتماع مؤثرين
على اثر واحد فتعين ان يكون علة لواحد هو المبدأ او ينقطع به السلسلة وهو المط هذا التوجيه
الا ان كشف الفوايد والقواعد العقايد يؤيد ان النسخ الاولى وكذا ظاهر الكلام ههنا وتقريبه
غير مناسب للمتن لانه ابطل الخارج المط الثبوت وههنا برهانان لا يتوقفان على ابطال الدور
والتسلسل احدهما انه لو لم يكن في الوجود واجب الوجود لم يكن لشي من الممكنات وجود اصلا
واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الموجودات كلها يكون ممكنة لانحصار
الموجود في الواجب والممكن والممكن ليس له وجود نظرا الى ذاته لما تقدم واذا لم يكن له وجود لم
يكن لغيره عنه وجود لاستحالة تاثير المعدوم في الموجود ضرورة فلا بد من موجد واجب الوجود
ليحصل وجود الممكنات منه وهو المط الثاني ان الممكن موجود ضرورة فلا بد له من مؤثر تام
كاف في وجوده وهو واجب الوجود اذ لا شي من الممكنات بمؤثر تام لان تاثير الممكن في الغير موقوف
على وجوده ووجوده من غيره فتاثيره في غيره من غيره ولا يلزم منه قدم الحادث اليومي لان الواجب
مختار ولا ينافيه القول بان العبد فاعل لافعاله الاختيارية لان المراد منه كون العبد مباشرا
قريبا للفعل لا لكونه مؤثرا تاما ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم الفصل الثاني من فصول السبعة
هذا الباب في صفات الثبوتية وهي ثمان الاول انه تعالى قادر مختار وجه ترتيب الفصول قد تقدم واما وجه تقديم
صفة القدرة والعلم على بقية الصفات الثبوتية فلانهما اصلان لها كما سيظهر ان شاء الله تعم واما
تقدم وتقديم القدرة على العلم لكونها اصلا بالنسبة اليه متضمنة له فان القدرة مشتملة على الداعي
وهو العلم بمصلحة الايجاد او الترك وقال بعض وابتدأ بكونه قادرا لاستدعاء الصنع القدرة وهو
غير تام لان الصنع ان اراد به الفعل مطلقا فهو من حيث هو انما يدل على الصانع بمعنى الفاعل
لا غير والفاعل اعم من القادر والموجب فلا يقتضي خصوصية احدهما نعم اذا اعتبر حدوثه بعد العدم

اي قدم المؤثر

اي قدم المؤثر اذ احتلافه دل على القدرة كما اذا اعتبر احكامه دل على العالم ولو اعتبر تخصيصه
دل على المريد مثلا وان اراد بالصنع الفعل المسبوق بالعدم فهو دال على القادر لا مطلقا بل
مطلقا بملاحظة القدم لكن اعتبار كون الاثر صنعا مسبوقا بالعدم مع اعتبار كون المؤثر قديما
ليس اولى من اعتباره محكما او مخصصا او غيرهما من الاعتبارات فتامل واعلم ان كل مؤثر
اما ان يكون قادرا مختارا او موجبا بالذات لانه اما ان يكون اثره تابعا للقصد والداعي
وهو القادر او لا وهو الموجب وبعبارة اخرى كل مؤثر اما ان يصدر عنه الاثر مع امكان ان
لا يصدر او مع امتناع ان لا يصدر الاول قادر والثاني موجب والواجب تعم قادر مختار
لان العالم الذي هو عبارة عما سوى الله تعم من الموجودات محدث بمعنى ان عدمه متقدم
على وجوده تقدما لا يمكن ان يوجد المتاخر فيه مع المتقدم دفعة وكل محدث فموجده قادر مختار
فموجد العالم قادر مختار وتفصيل الدليل ان نقول العالم محدث لوجهين احدهما ان كل ما
سوى الله تعم من الموجودات ممكن وكل ممكن محدث فكل ما سوى الله تعم من الموجودات محدث
اما الصغرى فظ واما الكبرى فلان الممكن محتاج الى موجد يوجده فايجاد الموجد اما ان يكون
حال وجود الممكن او حال لا وجوده والاول مح لاستلزامه تحصيل الحاصل وايجاد الموجود فثبت
الثاني فيلزم سبق لا وجوده على وجوده وهو المعني بالحدوث وهذا الوجه يدل على حدوث جميع
الجواهر مجردة كانت او غير مجردة متحيزة او غير متحيزة وجميع الاعراض بالذات والثاني ان
كل ما سوى الواجب الذي هو العالم اما جسم او جسماني عند اكثر المتكلمين لانتفاء المجرد عندهم
وكل جسم وجسماني محدث اما الجسم وغير العرض من الجسماني اعني الجوهر الفرد والخط والسطح الجوهري
بين فهو ظ لان كل جسم فلكيا او عنصريا فانه لا ينفك عن الحوادث اعني الحركة والسكون وكذا
غير العرض من الجسماني على تقدير وجوده وهو ظاهر لكونهما متحيزين وعدم انفكاك متحيز عنهما وما

اي الحركة والسكون حادثان لاستدعائهما المسبوقية بالغير لان الحركة هي الحصول الاول في
مكان بعد حصوله في مكان آخر والمراد بالمكان هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم والحركة كمال
اول للشي الذي بالقوة من حيث هو بالقوة والسكون في الاين حفظ النسبة الحاصلة للجسم
الى الاشياء ذوات الوضع بان يكون مستقرا في مكان واحد وفي غير الاين من المقولات التي
يقع فيه الحركة من الكم والكيف والوضع حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك
بان يقف في الكمية فلا نمو ولا ذبول ولا تخلخل ولا تكاثف وفي الكيفية فلا اشتداد ولا
تضعيف وفي الوضع فلا يتبدل نسب الاشياء الخارجية عنه على الاتصال غير العارض فالحركة
مسبوقة بالمكان الاول والحصول فيه او بالقوة والسكون بالنسبة او النوع اذ حفظ الشي
فرع حصوله فثبت ان كل جسماني غير العرض لا ينفكان عن الحدث وما لا ينفك عن الحدث فهو
محدث بالضرورة والا لزم قدم المحدث فكل جسم وجسماني غير العرض محدث واما العرض فلانه تابع
للمتحيز ويستحيل قيامه الا به فيلزم حدوثه واذا كان العالم محدثا فيكون المؤثر فيه وهو الله تعالى مختارا
لانه لو كان موجبا لكان اما موجبا بالذات او بشرط قديم او حادث والاقسام باسرها باطلة
اما الاول فلانه لو كان موجبا لذاته لم يتخلف اثره عنه بالضرورة والا لزم الترجيح من غير مرجح
او ان لا يكون العلة التامة علة تامة لانه لو تخلف عنه فان لم يتوقف على غير ما فرض مؤثرا
لزم الاول وان توقف لزم الثاني واذا لم يتخلف اثره عنه فيلزم اما قدم العالم نظرا الى قدمه
او حدوث الله تعالى نظرا الى حدوث العالم وكلاهما اي قدم العالم الذي ثبت حدوثه وحدوث
القديم باطلان بالضرورة وكذا ان كان موجبا بشرط قديم لان حصول العلة وشرطها يجب المعلول
ولو كان موجبا بشرط حادث لزم قدم الحادث او التسلسل واللازم بقسميه ظاهر البطلان فكذا
الملزوم اما الملازمة فلان الحادث لو كان شرطا لكان الواجب مؤثرا فيه بذاته او بشرط قديم

او حادث فان كان الاول والثاني لزم الاول وان كان الثالث نقلنا الكلام اليه وقلنا
كما قلنا في الاول وهكذا فلزم قدم الحادث او التسلسل ونقول ايضا الواجب تعالى لو كان موجبا
بالذات للزم عدمه تعالى بعدم اي موجود فرض واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم واذا لم
يكن موجبا بالذات كان قادرا لانحصار الفاعل فيهما لما ذكرنا وبيان الملازمة ان عدم
ذلك الموجود لا يجوز ان يكون لذاته والا لما وجد فيكون لا لعدم شرط او لعدم جزء علته و
الكلام في عدمهما كالكلام فيه وهكذا حتى ينتهي الى الواجب الذي هو المبدأ الاول لان الموجودات
باسرها ينتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب لذاته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واذا عرفت
انه تعالى قادر مختار فاعلم ان قدرته كاملة لا نسبة بينها وبين قدرة المخلوق وذلك لان قدرة
المخلوق مع انها منه تعالى لا يتعلق الا ببعض الممكنات وهو ظاهر وقدرته يتعلق بجميع المقدورات
لان العلة المحوجة الى المؤثر القادر هي الامكان لان الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية
والامكان مشترك بين جميع الممكنات والاشتراك في العلة يستلزم الاشتراك في المعلول لان المقتضي
لكونه تعالى قادرا هي ذاته ونسبة ذاته في اقتضاء القادرية الى الجميع بالسوية ولانه لو اختصت
قادريته تعالى بالبعض دون البعض مع تساوي الكل في المقدورية وافتقار ذاته القادرية
لافتقرت الى مخصص والا لزم الترجيح من غير مرجح فيكون الواجب في كماله مفتقرا الى الغير فيكون
ناقصا بذاته وهو محال فيكون قدرته عامة شاملة للجميع وهو المطلوب ويبطل بهذه الوجوه مخالفة النظام
بالنسبة الى الفعل القبيح والبلخي بالنسبة الى مثل مقدور العبد والجبائيين بالنسبة الى عين مقدور
العبد وشبههم مع الاجوبة مذكورة في الشرح الثانية من الصفات الثبوتية انه تعالى عالم لانه
فعل الافعال المحكمة المتقنة ذات ترتيب عجيب وتأليف لطيف وذلك ظاهر لمن تأمل في خلق

كيفية الافلاك وحركاتها ووجود الكواكب النيرة العلوية وانواع النباتات والحيوانات وتشريح
الاعضاء وكل من فعل ذلك المذكور اي الافعال المحكمة المتقنة فهو عالم بالضرورة ولانه تعالى فاعل
مختار لما تقدم وكل فاعل مختار عالم لانه لا بد له من الشعور بما يقصد ايجاده ولانه تعالى مجرد
اي قائم بذاته ليس بجسم ولا جسماني لكونه واجب الوجود وكل مجرد عالم اذ المانع من الادراك
المادة ولواحقها والعلم هو حضور المدرك عند المجرد والله تعالى لا يغيب عن ذاته فيكون
عالما بذاته وعلمه يتعلق بكل معلوم لانه عالم بالذات ونسبة ذاته الى جميع المعلومات بالسوية
فلو تعلق علمه بشي دون شي لزم التخصيص من غير مخصص او احتياجه تعالى في كماله الى الغير فيكون ناقصا
لذاته وهما محالان ولانه تعالى عالم بذاته لما تقدم وذاته علة لجميع الاشياء بوسط او غير وسط
والعلم بالعلة موجب العلم بالمعلول فيكون عالما بجميع الاشياء فان قيل ان اريد ان العلم
بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للمعلول موقوف
على العلم بالمعلول فامتنع ان يكون موجبا له وعلة وان اريد ان العلم التام بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فهو غير جائز لوجهين احدهما انه يلزم منه المصادرة على المطلوب وذلك لان العلم
التام بالعلة هو العلم بذاتها وبجميع لوازم ذاتها التي من جملتها معلولاته وهو عين المدعى
اخذ في بيان نفسه الثاني انه لو لم تمنع كون الواجب تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه فلا تخلو
من ان ادلة النفي في غير موضع ان تلك المقدمة مستعملة في ساير المواد فلا تم فيها اصلا قلنا
المراد ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول وهو ضروري اذ لا يشك عاقل في ان من
علم جميع علل وجود شي علم وجوده ومن علم جميع علل عدم شي علم عدمه ولما كان ذاته تعالى علة تامة
بالنسبة الى ما يستند اليه بلا واسطة كالمعلول الاول لزم من العلم بها العلم به ثم انه موتم
علة تامة لغيره فيلزم علمه تعالى به ايضا وهكذا الى ان كان الواجب تعالى عالما بالعلل التامة لجميع الممكنات

كان عالما بها قطعا ولما كانت مثل المعدومات حاضرة عند بعض المعلولات كاللوح المحفوظ عند
واجب الوجود بالذات كانت ايضا حاضرة عنده لان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون عالما بها
وهو المطلوب وايضا هو عالم بالكل لتساوي نسبة جميع المعلومات اليه لانه حي وكل حي يصح ان يعلم
كل معلوم فهو يصح ان يعلم كل معلوم واذا صح ان يعلم كل معلوم فيجب له ذلك اي العلم بكل معلوم
لان صفاته تعالى نفسية يستحيل استنادها الى غيره لاستحالة افتقاره الى غيره والصفات النفسية
متى صحت وجبت لان الذات علة تامة في وجودها والذات موجودة فيجب ان يكون هي
ايضا موجودة فان قيل العلم ليس من الصفات النفسية لان العلم يتجدد كما في صورة يكون المعلوم
معدوما ثم يوجد فان العلم به معدوم فاذا وجد تجدد العلم به والصفات النفسانية لا تتجدد قلنا
لا يلزم من عدم المعلوم عدم العلم بل العلم حاصل به سواء كان معدوما او موجودا لكن حالة
العدم له اضافة اليه من جهة العدم واضافة اليه من جهة الوجود واذا وجد انعدمت الاضافة التي
كانت من جهة العدم فالمتجدد هو الاضافة لا العلم وهي من الامور الاعتبارية لا الصفة الحقيقية
وبهذا الجواب بعينه جواب عما قيل انه تعالى لا يعلم الجزئيات الزمانية علما زمانيا لانه لو كان
عالما بها كذلك لكان محلا للتغير لان هذا النوع من العلم يحدث مع حدوث المعلوم ويزول
مع زواله والتالي باطل فالمقدم مثله فتدبر الثالثة من الصفات الثبوتية انه تعالى حي اتفق
جمهور العقلاء على ذلك لانه قادر عالم لما تقدم وكل قادر عالم حي لكون العلم والقدرة مشروطين
بالحيوة وامتناع وجود المشروط بدون الشرط فيكون حيا بالضرورة ولكن اختلفوا
في معنى الحيوة فقيل هو عدم امتناع العلم والقدرة يعني صحة العلم والقدرة وهو ظاهر اذ الاتصاف
بالفعل فرع صحة الاتصاف وقيل الحيوة صفة ثبوتية زائدة لاجلها يصح ان يقدر ويعلم لان
اختصاص ذاته تعالى بصحة القدرة والعلم دون غيره من الذوات كالجمادات لا بد له من

مخصص وهو الحيوة وهذا مذهب الاشاعرة وهو ركيك جدا لانه لا يلزم من الاحتياج
الى المخصص كون المخصص صفة زائدة لجواز ان يكون خصوصية ذاته ومساواة ذاته تع
لسائر الذوات ممنوعة ولانه يستلزم التسلسل لان اختصاص تلك الصفة بذاته تع مع
مساواته لسائر الذوات كما هو مذهبهم لا بد له من مخصص غير ذاته ولذلك المخصص من مخصص
آخر وهكذا الى ما لا يتناهى لا يقال قد استدل المصنف سابقا بالحيوة على العلم حيث قال لانه تع
حي صح ان يعلم كل معلوم فالاستدلال بالعلم والقدرة على الحيوة مشتمل على الدور لانا نقول
الموقوف على الحيوة كمال العلم وهو تعلقه بجميع المعلومات والذي يتوقف عليه الحيوة هو
حصول العلم والقدرة لا كمال العلم فلا دور لتغاير الموقوف والموقوف عليه الرابعة من الصفات
الثبوتية انه تع مريد وكاره لان تخصيص الافعال المتعلقة بالممكنات كالصور والاشكال بالايجاد
في وقت دون وقت آخر مع تساويهما في الاحوال لا بد له من مخصص لئلا يلزم المحال وليس هو
القدرة لان شانها الايجاد الذي نسبته الى كل الاوقات بالسواء ولا العلم المطلق لانه لا يخصص
شيئا بالايجاد وهو ظ ثم الفعل الاختياري مسبوق بالعلم كما هو مسبوق بالقدرة والقصد الى الايجاد
ولا الحيوة لانها كالقدرة في تساوي النسبة الى جميع الاوقات وظ ان سائر الصفات لا يصلح
لذلك فتعين ان المخصص هو الارادة المطلقة الشاملة لارادة الفعل التي هي الارادة الخاصة
ولارادة الترك التي هي الكراهة ولهذا اكتفى العلماء في اكثر الكتب ببيان الارادة ولم يتعرضوا للكراهة
ولانه تع امر بالطاعات والحسنات ونهى عن انواع المعاصي والسيئات وهما اي الامر والنهي
يستلزمان الارادة والكراهة الاول للاولى والثاني للثانية بالضرورة واعلم ان المسلمين اتفقوا
على ان الباري تع موصوف بالارادة المطلقة المرجحة احد طرفي الممكن على الآخر اختلفوا في
انها هل هي عين الداعي والصارف او امر زائد عليهما والحق الاول اي معنى كونه تع مريدا للفعل

هو علمه باشتمال الفعل على المصلحة الداعية الى ايجاده ومعنى كونه كارها هو علمه باشتماله على المفسدة
الصارفة عن ايجاده وذلك لان كل واحد من هذين العلمين يصلح لتخصيص الفعل الممكن بحال
دون حال وكل ما يصلح لهذا التخصيص فهو المعني بالارادة والكراهة اما الصغرى فلان العلم
بالفعل المعين المشتمل على المصلحة او المفسدة المعينة مخصص ومعين له من بين سائر الافعال
وهو ظ واما الكبرى فلانا انما احتجنا الى اثبات الارادة والكراهة لتخصيص بعض الاشياء
بحال دون حال وحيث ان العلم المذكور صالح لذلك لم يحتج الى اثبات امر زائد الخامسة
من الصفات الثبوتية انه تع مدرك اجمع المسلمون على ذلك واختلفوا في معناه بعد اتفاقهم
على انه ليس بالآلات الجسمانية لدلالة العقل على استحالتها عليه تع فقيل ان معناه انه تع
عالم بالمدرك وقيل انه زائد على العلم في حقنا بالضرورة لانا نجد تفرقة بين علمنا بحرارة
النار وبين لمسنا لها فيكون في حقه تع ايضا كذلك والحق الاول لان الثاني قياس الغائب
على الشاهد مع الفرق لانه في الشاهد بمعنى تاثير الحاسة وهي مستحيلة عليه تع والدليل على انه
مدرك بالمعنى الاول ظ لانه حي يصح ان يعلم جميع المعلومات ومن جملتها المدرك فيصح ان يدرك
اي يعلم المدرك بالضرورة وقد تقدم ان كل ما يصح اتصافه به فهو متصف به بالفعل و
قد ورد القرآن بثبوته فيحمل قوله تع انه هو السميع البصير على اثباته ويكون سميعا بصيرا
لا بالآلات الجسمانية السادسة من الصفات الثبوتية انه تع قديم ازلي باق ابدي فالقديم ما لا يكون
وجوده مسبوقا بالغير او بالعدم والازلي ما لا اول له وهو اعم من القديم لصدقه على العدم السابق
على الوجود بخلاف القديم المختص بالموجود والباقي في الاصل هو مستمر الوجود بمعنى الدائم كالسرمد
الشامل للازل والابد وما بينهما وهو لا يزال وهنا بمعنى ما يبقى زمانين ولا يتقدم ساوقه
لذكر الازلي والابدي هو والابدي ما لا نهاية له وانما قلنا باتصافه تع بهذه الصفات الاربع

لانه واجب الوجود لذاته والواجب لذاته يستحيل عليه العدم مطلقا فيستحيل العدم السابق
واللاحق عليه لان كل واحد منهما اخص منه ونفي العام يستلزم نفي الخاص وهو تع
مبدأ الكل ما سواه فلا يسبقه الغير مطلقا واعلم ان وجوب الوجود كما يدل على هذه الصفات
الاربع التي مرجعها الى انه تع باق دائم ولذا جعلت واحدة وان كانت بحسب الظاهر اربعا
كذا يدل على نفي الزائد الذي يحصل البقاء الدائم به عنه تع اذ يستحيل ان يكون رجحان
وجوده تع على العدم معللا بغيره فبطل مذهب الاشاعرة القائلين بانه تع باق ببقاء
زائد يقوم به السابعة من الصفات الثبوتية انه تع متكلم بالاجماع من المسلمين بل من جميع
المليين لتواتر اجماع الانبياء عليهم السلام عليه ثم المسلمون بعد الاتفاق على انه تع متكلم اختلفوا في معنى الكلام
ومعنى كونه متكلما فعند اهل الحق المقصود والمراد بالكلام الحروف المسموعة المنتظمة الدالة
على المعاني المطلوبة ومعنى انه متكلم انه موجد الكلام في جسم من الاجسام الجمادية كما ذهب اليه
المعتزلة وعند الحنابلة والكرامية كلامه عبارة عن الصوت والحرف القائمين بذاته تع وعند
الاشاعرة الكلام هو الامر القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالعبارات المختلفة وهي الكلام النفساني والدليل
على ثبوت الاول ان ايجاد الحروف المسموعة المنتظمة في جسم من الاجسام امر ممكن وكل ممكن مقدور
له تع فايجاد الحروف المسموعة المنتظمة في جسم من الاجسام مقدورة وما ذهب اليه الحنابلة
والكرامية يستلزم ان يكون ذات الواجب تع محلا للحوادث لان الصوت عرض لا يبقى و
تفسير الاشاعرة غير معقول لان هذا الامر اما العلم بما يريد ذكره او الارادة التي هي حالة
تقتضي ترجيح عبارة على اخرى او القصد الى التلفظ او غيرها فان كان بهذه الامور فظ
انه ليس بكلام فجعله كلاما غير معقول وان كان غيرها فهو غير معقول ايضا لانه غير متصور وما لا يتصور لا يعقل اثباته
كلام الله مسموع لقوله تع حتى يسمع كلام الله ولا شيء من الامر النفساني بمسموع فلا شيء من كلام الله

بامر نفساني فتفسيره به غير معقول الثامنة من الصفات الثبوتية انه تعالى صادق في
كل ما اخبر به لانه لو لم يكن صادقا لكان كاذبا لانحصار الخبر فيهما لانه لا يخلو من ان
يكون مطابقا للواقع وهو الصادق اولا وهو الكاذب لكن اللازم باطل لان الكذب
قبيح بالضرورة والله تع منزه عنه لاستحالة النقص عليه فالملزوم مثله واعلم ان الحق و
الصدق متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وذلك لان القول والعقد المطابق للواقع
له حالان حال مطابقته للواقع وحال مطابقة الواقع له اذ المطابقة من الطرفين
فالحق هو حال القول او العقد المطابق للواقع لنسبته اليه اعني كونه مطابقا بالفتح للواقع
واذا نسب الى الواقع فهو الصدق اي كونه مطابقا له بكسر الباء الفصل الثالث من
فصول السبعة في صفاته السلبية وهي صفات الجلال كما ان الثبوتية صفات
الاكرام والجمال والمذكور هنا من الصفات السلبية وهي سبع الاولى انه تع ليس
بمركب بوجه من وجوه التركيب والا لزم الانقلاب لانه لو كان مركبا لكان مفتقرا
الى اجزائه بالضرورة واجزاؤه غيره والمفتقر الى الغير ممكن وقد ثبت انه تع
واجب الوجود الثانية انه تع ليس بجسم ولا عرض والا لافتقر الى المكان اما افتقار
الجسم الى المكان فظ واما افتقار العرض فلانه مفتقر الى المحل المفتقر اليه والمفتقر الى المفتقر
الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء وكل مفتقر ممكن ولامتناع انفكاكه من الحوادث التي
هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق من انواع الكون الذي لا يمكن خلو
ممكن منه وكل ما امتنع انفكاكه عن الحوادث فهو حادث والا لزم قدم الحادث
فيكون الباري تع سبحانه على تقدير ان يكون جسما او عرضا ممكنا حادثا وهو مح لما
تقدم انه واجب قديم وايضا الجسم مركب والعرض تابع له قائم به وقد تقدم انه تع

ليس بمركب والواجب لا يقوم بغيره ولا يجوز ان يكون في محل اصلا والا لافتقر اليه لان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته ولا في جهة والا لافتقر اليها والمحل والجهة غير الحال فيها وكل مفتقر الى الغير ممكن وهو تعم واجب الوجود ويلزم منه نفي الضد له تعم كما لزم ذلك من نفي العرض ايضا لان الضد في العرف العام يقال للمشارك في الموضوع المعاقب له غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والموضوع هو محل العرض ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص واما الضد بمعنى المساوي في القوة المانع كما هو معتبر في العرف العام فنفي بان ما سوى الواجب معلول والمعلول مقهور فلا يساويه في القوة ولا يمانعه ويبطل ما ذهب اليه النصارى من انه تعم حل في عيسى عم وما قال به بعض المتصوفة من انه تعم يحل في العارفين ان كان مرادهم المعقول من الحلول وان ارادوا به غير المعقول فلا يمكن اثباته او نفيه الا بعد تصوره ويبطل ايضا قول الكرامية بانه سبحانه في جهة الفوق والظواهر السمعية متاولة ولا يصح عليه تعم اللذة الحسية والالم مطلقا حسيا كان او عقليا اما اللذة والالم الحسيان فلانهما تابعان للمزاج اللذة لاعتداله والالم لسوئه ولا يوجدان الا فيما اتصف به فلا يتصف بهما الباري تعم لامتناع المزاج عليه لان المزاج كيفية متشابهة متوسطة حاصلة للمركبات العنصرية بسبب انكسار الكيفيات المتضادة المنبعثة عن صور اسطقساتها المتفاعلة في المادة والواجب تعم ليس بمركب فلا يتصف به ولا بما هو من توابعه واما الالم العقلي فلانه انما يحصل لحصول ضد الكمال مع ادراك حصوله من حيث هو ضد والواجب تعم لا يمكن ان يغيب عنه شيء من كمالاته لكونه واجبا من جميع جهاته واما اللذة العقلية التي هي ادراك الكمال من حيث هو كمال وتسمى الابتهاج فلا شك انها

حاصلة

حاصلة له تعم لانه اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام وعدم اذن الشرع في اطلاق اسم الملتذ عليه تعم لا يدل على نفي اللذة عنه ولا يتحد الباري سبحانه بغيره لامتناع الاتحاد بالنسبة اليه تعم مطلقا اي بجميع معانيه الثلاثة التي هي انتقال الشيء من صفة الى صفة وانتقال الشيء الى ما تركب منه ومن غيره وكون الشيء عين شيء آخر وذلك لانه تعم واجب الوجود لذاته والمنتقل من صفة الى اخرى متغير ممكن وكذا المنتقل الى ما تركب منه ومن غيره باعتبار قبوله مع الغير الصورة الاجتماعية الحاصلة لهما الحادثة اذ المركب ليس بواجب فعلم منه ان الواجب تعم ليس جزءا لغيره مطلقا ولو صار سبحانه تعم عين شيء آخر فذلك الشيء ان كان واجبا لزم تعدد الواجب وان كان ممكنا لزم اما اجتماع الوجوب والامكان المتنافيين او انقلاب الواجب ممكنا او الممكن واجبا واللوازم باطلة بالضرورة فكذا الملزوم ويحتمل ان يكون الاطلاق باعتبار الكون وغيره ويحتمل ان يكون المراد بالاتحاد المعنى الاخير الذي هو المفهوم الحقيقي اذ المعنيان الاولان في الممكن واقعان فمثل صيرورة الماء هواء والخشب سريرا بخلاف الثالث فانه غير معقول في الممكن ايضا لان الشيئين بعد الاتحاد اما موجودان فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما معدومان فلم يصر احدهما الآخر فلا اتحاد واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وبالعكس واذا امتنع الاتحاد مطلقا فلا يتصف الباري سبحانه به لاستحالة اتصافه بالممتنعات ويبطل قول النصارى باتحاده تعم بعيسى عم وقول بعض المتصوفة باتحاده بالعارف الواصل نهاية مراتبه ان كان المراد

الظاهر وكذا قول عوام المتالهة ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي وقولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالمستفاد الذي اتحد العقل الفعال به الثالثة من الصفات السلبية انه تعم ليس محلا للحوادث لوجهين لامتناع انفعاله عن غيره وامتناع النقص عليه وتقرير الوجه الاول انه تعم لو كان محلا للحوادث كان منفعلا عن غيره والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الحلول الحادث فيه تعم لا بد له من علة منفصلة عنه تعم لامتناع ان يكون المقتضي للحلول ذاته او صفة من الصفات الناشئة من ذاته والا لزم قدم الحادث لقدم علته وهو مح وبيان بطلان التالي ان المنفعل عن الشيء مستعد لما يحصل فيه من التاثير والا لما حصل له والاستعداد يقتضي ان يكون ذلك الشيء بالقوة وذلك من صفات المادة وهو انه تعم واجب الوجود وليس بمادي وتقرير الوجه الثاني انه تعم لو كان محلا للحوادث لزم نقصه واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم وبيان الملازمة من وجهين احدهما انه يلزم احتياجه تعم في حلولها الى امر منفصل عنه كما تقدم والاحتياج نقص الثاني ان حلولها فيه تعم لا يخلو اما ان يكون صفة كمال اولا فان لم يكن صفة كمال لزم النقص باعتبار اتصافه بها وان كان صفة كمال كان مستكملا بالغير ناقصا بالذات فبطل مذهب من جوز اتصافه تعم بالحوادث او قال بحدوث صفاته كالكرامية ويلزم من هنا ايضا ان لا يكون الواجب جزء الغير لانه لو كان جزءا للغير لزم انفعاله لما تقدم ونقصه لان كونه جزءا للغير لا يخلو اما ان يكون صفة كمال اولا وعلى التقديرين يلزم النقص كما تقرر الرابعة من الصفات السلبية انه تعم يستحيل عليه الرؤية البصرية لان كل مرئي بالبصر فهو ذو جهة لانه اما

مقابل

ای که داری بقلم شمشادی سر

فقال لامير المؤمنين ع افعل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك في اليوم الثاني فلما اراد
ان يدعوهم عاد ابو لهب الى كلامه فقال ص لامير المؤمنين ع افعل مثل ما فعلت
ففعل مثل ذلك في اليوم الثالث ودعاهم الى الاسلام وقال كل من آمن
اولا فالخلافة من بعدي له فما اجابه الى ذلك احد منهم فاظهر امير المؤمنين ع
كلمة الشهادة فبايعه على الخلافة وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وذبح
له جابر بن عبد الله عناقا يوم الخندق وخبز له صاع شعير ثم دعاه فقال ع انا
واصحابي فقال نعم ثم جاء الى امرأته واخبرها بذلك فقالت له انت قلت له
امض واصحابك فقال لا بل هو لما قال انا واصحابي قلت نعم فقالت سواء
بما قال فلما جاء ص قال ما عندكم قال جابر ما عندنا الا عناقا في التنور وصاع من شعير
خبزناه فقال ع اقعد اصحابي عشرة عشرة ففعل فاكلوا حتى شبعوا الى غير ذلك
من المواضع المأثورة ومثل تسبيح الحصى في كفه وبي اي المعجزات الظاهرة على
يده ع اكثر من ان تحصى وقد ذكرنا طرفا آخر منها في الشرح اذا ادعى صلى الله عليه
آله النبوة وكل من ظهر على يده المعجزة وادعى النبوة فهو صادق في دعواه و
رسول حق فيكون صادقا في دعواه ورسولا حقا اما الصغرى فقد ثبت واما
الكبرى فلان المعجز يدل على تصديق الله تعالى اياه وكل من صدقه صدقه الله تعالى فهو
صادق والا لزم اغراء المكلفين بالقبيح والاغراء بالقبيح قبيح عقلا فيكون محالا
عليه تعالى الثاني من المباحث في وجوب عصمته اي عصمة النبي ص فيحتاج الى تحرير
العصمة اولا ثم تقرير الدليل على وجوبها فنقول العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكلف
بحيث لا يكون له داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك الذكر
ولا الخ

كلهم ح

ثبت

من الترك والارتكاب ولولا القدرة لما استحق المدح والثواب على فعل الطاعة
وترك المعصية وقوله تعم خطابا لنبيه قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي فانه يدل على
قدرته على المعصية كغيره وقوله تعم ولا تجعل مع الله الها آخر يدل على قدرته على الترك
لان النهي مع عدم القدرة عبث ويجب عصمة النبي صم ليحصل الوثوق باقواله وافعاله
فيحصل الغرض من البعثة وذلك لانه لولا ذلك الوجوب لجاز عليه المعصية واذا
جاز عليه المعصية لم يحصل الوثوق بقوله وفعله لانه ح يحتمل ان يكون كاذبا فاعلا للقبيح
فتنتفي فايدة البعثة ولا يحصل الغرض منها اذ ربما لا يتابع ولا يعمل بما اوحى الله
اليه لعدم الوثوق وهو اي انتفاء فايدة البعثة ح لاستلزام العبث الممتنع عليه تعالى
لكونه قبيحا وايضا لو لم يكن النبي معصوما لزم وجوب متابعته في شيء معين ووجوب
ضده في ذلك بعينه في زمان واحد من جهة واحدة واللازم بط بالضرورة
فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه ح جاز ان يوجب حراما او يحرم واجبا فيجب متابعته
في ذلك الشيء لامره او نهيه عنه ويجب ضده لعينه لوجوب التحرز عن المعصية
وايضا لو لم يكن معصوما وجب الانكار عليه واللازم بط فالملزوم مثله بيان
الملازمة انه لو لم يكن معصوما لجاز ان يصدر عنه ذنب بارتكاب امر محرم
فيجب الانكار عليه لان النهي عن المنكر واجب عام بيان بطلان اللازم
ان الانكار على النبي ايذاء له والنبي منهي عنه قال الله تعم ان الذين يؤذون الله
ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة الثالث من المباحث في انه اي النبي صم
معصوم من اول عمره الى آخره عن جميع انواع المعاصي عمدا وسهوا لانه لولا ذلك
لزم نفي فايدة البعثة لعدم انقياد القلوب الى طاعة من عهد منه في سالف عمره

انواع المعاصي والكباير وما تنفر النفس عنه واذا لم ينقد القلوب الى طاعته وتبعيته
لم يحصل الغرض من بعثته ولزم العبث على العليم الغني عما سواه فكل ما ورد ظاهره
نسبة الذنب الى الانبياء او العصيان فليس على ظاهره بل متاول بما يوافق
العقل والبرهان كما هو المذكور في تنزيه الانبياء وغيره من كتب اهل الحق والعرفان
الرابع من المباحث في افضلية النبي صم يجب ان يكون النبي صم افضل اهل زمانه
المبعوث اليهم لانه لو لم يكن افضل لكان اما مفضولا او مساويا واللازم بط
لقبح تقديم المفضول الناقص المستكمل على الفاضل الكامل المكمل عقلا وسمعا
لقوله تعالى الله تعم افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى
فما لكم كيف تحكمون فلولا قبح تقديم الاول على الثاني عقلا لما حسن هذا الترديد والا
ستفهام ولو لم يقبح سمعا لما قرر الحكم على حاله ولامتناع الترجيح من غير مرجح فالملزوم
مثله والنبي صم افضل من الملك ايضا بمعنى انه اكثر ثوابا عند الله تعم وذلك لان طاعته اشق
لوجود الامر المضاد للقوة العقلية من الشهوة والغضب وغيرهما من الشواغل
وقهره على الانقياد على طاعة القوة العقلية في النبي دون الملك والاشق افضل
لقوله صم افضل الاعمال احمزها واجرك على قدر نصبك والعصمة مشتركة بينهما وقوله تعم
ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين يؤيد ذلك اذ الملك
داخل في العالمين ونبينا صم سيد الانبياء والمرسلين لقوله صم انا سيد ولد
آدم ولا فخر وخاتمهم وهو من ضرورات الدين الخامس من المباحث في ان
النبي صم يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء كالكفر والبدعة واما آزر عم
ابرهيم عم وتسميته بالاب من باب المجاز كالصنايع الدينية مثل الحياكة وعن عهر الامهات

الواقعة في سلسلة اي زنا من قال امير المؤمنين عم في خطبة له اشهد انه عدل
عدل وحكم فصل واشهد ان محمدا عبده ورسوله وسيد عباده كلما نسخ الله الخلق فرقتين
جعله في خيرهما لم يسهم فيه عاهر ولا ضرب فيه فاجر وروي عن النبي صم لم يزل ينقلني الله
من الاصلاب الطاهرة الى الارحام الزكية وعن الرذايل الخلقية بفتح الخاء كالفظاظة
والغلظة وعن العيوب الخلقية بالكسر كالابنة بضم الهمزة والجذام والبرص والامراض
المزمنة مما تنفر الطباع عنه وكل ما يدل على خسة صاحبه وهتك مروته كالاكل على الطريق
لما في ذلك المذكور كلا من النقص في نفس الامر وخصوصا اذا نسب الموصوف
بها الى الخالي عنها فيسقط محله من القلوب على تقدير اتصافه بهذه العيوب فلا
يتابع في قوله ولا يلتفت الى فعله ولم يكن افضل من غيره مطلقا والمفروض خلافه اي خلاف
سقوط محله ووقعه فيها فيلزم ان يكون موصوفا بقوة الراي والتدبير وبالنفس
القدسية البالغة لشدة الصفاء ليرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه

الفصل السادس من فصول الباب في الامامة

في هذا الفصل مباحث خمسة الاول من المباحث في انها واجبة في الحكمة ولما كان
الحكم بوجوبها متوقفا على تصورها احتيج الى تعريفها اولا فنقول الامامة رياسة عامة في
الدين والدنيا لشخص من الاشخاص فالرياسة بمنزلة الجنس شامل للمقصود وغيره وبقيد
العموم خرجت الرياسة الخاصة كالرياسة على اهل قرية والعموم قد يكون باعتبار الدين
فقط وقد يكون باعتبار الدنيا فقط وقد يكون باعتبارهما جميعا وتقييده بالاخير مخرج
للقسمين الاولين فظهر ان الرياسة ليست جنسا قريبا كما توهمه بعض وعموم النسبة
لا يدل عليه كما ان عموم الجوهر لا يدل على كون الجسم جنسا قريبا وعموم الجنس لا يقتضي كون
الجسم النامي كذلك بالنسبة الى الانسان بل المجموع رياسة عامة بمنزلة الجنس القريب والتقييد

المعتبر كالفصل بمعنى انا جعلناه قيدا لشخص من الاشخاص خارجا عن الحد منبها على ان مستحقها في
كل عصر لا يكون الا واحدا كما نعم هو وغيره واما ان جعلناه من تتمة التعريف كما هو الظاهر مما
لا ذكره في المفصل في شرح المحصل وفي الايضاح في شرح المصباح وغيرهما من انه احترز
عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه واما لاخراج النبوة العامة التي تشترك لو وقع
فيها كموسى وهرون عليهما السلام فالجنس القريب للامامة هو مجموع رياسة عامة في الدين
والدنيا كالجوهر الجسماني النامي الحساس المتحرك بالارادة للانسان والفصل القريب
لها قيد لشخص من الاشخاص كالناطق له والتعريف ح للامامة الخاصة المقابلة للنبوة
ولا حاجة الى زيادة قيد النيابة عن النبي صم او غيره لاخراج النبوة وعلى الاول هو للامامة
المطلقة الشاملة للنبوة ايضا والمقصود هنا وان كان بيان الخاصة الا ان تصورها مسبوق
بتصور المطلقة العامة لكونها جزءا فلا حاجة الى زيادة قيد المذكور ايضا ولا الى اضافة قيد بحكم
حق الاصالة لاخراج رياسة نايب الامام المفوض اليه عموم الولاية لانه لا رياسة له على
الامام فلا يكون عامة بالمعنى المعتبر فنقول هي اي الامامة واجبة مطلقا على الله عقلا لان
الامامة لطف لصدق تعريفه عليها فانا نعلم قطعا ان الناس اذا كان لهم رئيس مرشد
ينتصف للمظلوم من الظالم ويرد الظالم عن ظلمه ويمنعهم عن التغالب ويزجرهم عن المعاصي
ويحثهم على الطاعات ويحفظ الدين عن الزيادة والنقصان كانوا الى الصلاح اقرب ومن
الفساد ابعد وليس المعني اي باللطف سوى ذلك فثبت ان الامامة لطف وقد تقدم
ان اللطف واجب عليه تعم عقلا فالامامة واجبة عليه تعم وهو المط لا يقال نصب
الامامة قد يتضمن مفاسد لا نعلمها على التفصيل فلا يكون واجبا عليه تعم وايضا نصبه انما
يجب لو انحصر اللطف فيه لكن جاز ان يقوم لطف آخر مقامه فلا يكون واجبا عليه تعم

وايضا وجوب نصبه يوجب تصرفه بالامر والنهي ورعاية الدين في كل الاوقات والواقع خلاف
ذلك لانا نقول المفاسد معلوم الانتفاء لان الامام لطف من الله وواجب عليه تعالى فنصبه
لا يتضمن مفسدة اصلا وانحصار اللطف الذي يحصل من الرئيس المذكور فيه معلوم للعقلاء
بعموم غيره مقامه وتوضيحه انه لو كان له بدل لما حكم العقل حكما مطردا على استمرار الزمان بكون
المكلفين معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية ولكان العقل يوقف الحكم بذلك على انتفاء
البدل لكن اللازم باطل وايضا مع فرض جواز الخطاء على المكلفين يكون انضمام الامامة الى
لطف فرض ادعى الى وقوع الطاعة وارتفاع المعصية ولا كذلك مع انفراد ذلك فلا يقوم
مقامها شيء من الالطاف ووجود الامام لطف من الله تعالى تصرف او لم يتصرف وبوجوده
يتحقق نصبه قال امير المؤمنين ع لا تخلوا الارض من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا
مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه ظاهرا في جميع الاوقات لطف آخر غير وجوده و
انما يتم بمساعدتهم النصرة له وقبول اوامره ونواهيه فاذا لم يتحقق هذه الامور من الرعية لم يتحقق
تصرفه ظاهرا في جميع الاوقات فعدم التصرف من عصيان الرعية لا من الله ولا من الامام
الثاني من المباحث في بيان عصمة الامام فنقول يجب ان يكون الامام معصوما والا تسلسل
واللازم باطل فالملزوم مثله والملازمة ظاهرة لان الحاجة الداعية الى الامام هي رد الظالم
عن ظلمه والانتصاف للمظلوم منه اي من الظالم ليكون لطفا لجواز الخطاء علينا وعدم
عصمتنا فلو جاز ان يكون الامام جايز الخطاء غير معصوم افتقر الى امام آخر ليكون لطفا له
اليه لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول وذلك الآخر على تقدير عدم عصمته
يكون مفتقرا الى ثالث وهو الى رابع وهكذا الى غير النهاية ويتسلسل ولانه لو لم يكن معصوما
لزم احد الامرين المحالين انتفاء فائدة نصبه او سقوط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

اذ لو فعل

اذ لو فعل المعصية فلا يخلو اما ان يجب الانكار عليه او لا فان وجب الانكار عليه سقط محله من القلوب
وانتفت فائدة نصبه لانه ح ربما لا يتابع في قوله وفعله والمطلوب ثبوت وقعه ومحله في القلوب
ذا فائدة نصبه متابعته كما في النبي المحبوب وايضا وجوب الانكار عليه مناف للامر بالطاعة له
والامر بالطاعة ثابت لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فانتفى وجوب الانكار
عليه وان لم يجب الانكار عليه سقط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو اي سقوطهما باطل
لما سيأتي وكل ما يستلزم الباطل فهو ايضا باطل فعدم عصمة الامام باطل فيجب ان يكون معصوما ولانه
حافظ للشرع يجب ان لا يجوز عليه المعصية فالامام يجب ان لا يجوز عليه المعصية فلا بد من عصمته
اما الصغرى فاتفاقية ولان الشرع لا بد له من حافظ وحافظ لا يكون كتابا ولا سنة لانهما
غير مشتملين على جميع الاحكام التفصيلية ولا الاجماع لان كل واحد من اهل الاجماع يجوز عليه
الخطاء على تقدير ان لا يكون المعصوم فيهم فجميعهم يجوز عليه الخطاء ايضا لان الجملة هنا ليست
غير ساير الاجزاء والحكم اذا تعلق بكل واحد تعلق بساير الاجزاء ولا القياس لبطلان القول
به وعلى تقدير التسليم فليس حافظا للشرع لانه تابع للكتاب والسنة ولا البراءة الاصلية لانه
لو وجب المصير اليها لما وجب بعثة الانبياء فلم يبق الا الامام واما الكبرى فهي لتوهم الزيادة
والنقصان فانه لو جاز عليه المعصية لا يمكن وقوعها منه فجاز ان يزيد في الشرع ما ليس منه
او ينقص منه ما هو منه فيكون ناقضا للشرع لا حافظا له قال بعض نافيا لكون الاجماع حافظا
واما الاجماع فلوجهين الاول تعذره في اكثر الوقايع مع ان لله فيها حكما الثاني على تقدير
عدم المعصوم لا يكون في الاجماع فائدة فيكون الاجماع غير مفيد لجواز الخطاء على كل واحد منهم
فكذا على الكل لجواز الخطاء على الكل اشار اليه بقوله افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم
وقال ع لا ترجعوا بعدي كفارا فان هذا الخطاب لا يتوجه الا الى من يجوز عليه الخطاء قطعا

ولكونه حافظا للشرع ح

اذ لا يقال للانسان لا تطر الى السماء لعدم جواز ذلك عليه انتهى كلامه وفيه نظر لان الاستدلال
على جواز الخطاء على الكل بالآية والحديث المذكورين باطل لان الخطاب فيهما بالنسبة الى بعض
الامة دون الكل والا لزم عدم المعصوم في نفس الامر على تقديره ولا النبي على ما ذكره والمطلوب
خلافه ولو فرضنا ان الخطاب بالنسبة الى الكل لا يلزم ايضا عدم عصمة الكل كما لا يلزم عدم
عصمة النبي صلعم من خطاب لئن اشركت ولا تجعل مع الله الها آخر وذلك لان العصمة لا تنافي القدرة
المعتبرة في توجيه الخطاب بل تقتضيها لاعتبارها في مفهومها على ما تقدم ولا يشترط في
التوجيه جواز الخطاء كما توهم وقياس هذا الخطاب على نهي الانسان عن الطيران الى السماء
فاسد لحصول الفارق فان القدرة ثابتة فيه دون الطيران فتدبر واعلم ان الامام يجب
ان يكون معصوما لما تقدم ولان غير المعصوم ظالم على نفسه او على غيره ولا شيء من الظالم بامام
لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين اذ المراد بهذا العهد عهد الامامة لدلالة صدر الآية
على ذلك ولان الغرض من نصب الامام ان يكون لطفا للمكلف فلو لم يكن معصوما
واقدم على المعصية لكان مقربا للمكلف الى المعصية ومبعدا له عن الطاعة فلا يكون لطفا له
هف ولانه لو لم يكن معصوما واقدم على المعصية لزم انحطاط درجته عن اقل العوام واللازم
بط فكذا الملزوم اما الملازمة فلان عقله اشد ومعرفته بالله وبثوابه وعقابه اتم فيكون
علمه اتم عليه ويكون اكثر معاندة واشد مخالفة ولذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص
من فطانة بتراء ولان الامامة من اعظم النعم وعظم قبح المعصية بعظم قدر النعم بالعقل والنقل
واما بطلان اللازم فلوجوب كون الامام اعلى مرتبة واعظم منزلة من جميع الرعية الثالث
من المباحث في طريق معرفة الامام وهي النص المعتبر عند الخواص والعوام لا اختيار الخلق
كما اعتبره العامة ايضا ولا الميراث المعتبر عند القائلين بامامة العباسي ولا خروج فاطمي

عالم زاهد

عالم زاهد بالسيف كما اعتبره الزيدية والدليل على ذلك ان نقول الامام يجب ان يكون منصوصا عليه
لانه معصوم في نفس الامر لما تقدم من البراهين وكل معصوم يجب ان يكون منصوصا عليه لان
العصمة من الامور الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى العلام الغيوب او من يعلمه الله بها من
نبي او ولي فلا اعتبار بالصفات المذكورة وقد سئل مهدي الامة الكاشف سترة الظلمة
القائم المنتظر في حال صباه بحضرة ابيه الامام الزكي الحسن العسكري ع وعلى آبائهما الكرام ما المانع
من ان يختار القوم اماما لانفسهم فقال ع مصلح ام مفسد قيل مصلح قال ع هل يجوز ان يقع خيرتهم على المفسد
بعد ان لا يعلم احد ما يخطر ببال غيره من صلاح او فساد قيل بلى قال ع فهي العلة ثم قال فهذا موسى كليم الله
مع وفور عقله وكمال علمه ونزول الوحي عليه اختار من اعيان قومه ووجوه عسكره لميقات ربه سبعين رجلا ممن لم
يشك في ايمانهم واخلاصهم فوقعت خيرته على المنافقين على ما حكى الله تعالى فلما وجدنا اختيار من قد اصطفاه الله
للنبوة واقعا على الافسد دون الاصلح وهو يظن انه الاصلح علمنا انه لا اختيار لمن لا يعلم ما تخفي الصدور
وما تكن الضماير ولا خطر لاختيار المهاجرين والانصار بعد وقوع خيرة الانبياء على ذوي الفساد لما ارادوا اهل الصلاح
انتهى كلام الامام عليه وعلى آبائه السلام واذا كان كذلك فلا بد من تعيين من يعلم عصمته عليه تعالى
اما في كتابه او على لسان نبيه او باظهار المعجزة على يده عقيب دعواه الامامة فان ادعاء
الامامة مع ظهور معجزة على يده يدل على صدقه كما في النبي وايضا الامامة وان لم يكن اعظم
اركان الدين فلا شك انها من الامور المهمة في الدين فلا يناسب اهمالها بحكم الطاف
رب العالمين وايضا قوله ع من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية يدل
على وجوب معرفته في زمانه ومعرفته لا تحصل لجميع الامة الا بالنص ممن لا خلاف في كونه صادقا
الرابع من المباحث في افضلية الامام يجب ان يكون الامام افضل من الرعية مطلقا والكل
في جميع الكمالات لما تقدم في النبي ع من الحجج والبينات وذلك لانه لو لم يكن افضل لكان اما مساويا

او مفضولا وقبح تقديم المفضول في منصب الامامة التي هي خلافة الرسول في اقامة قوانين الشرع وحفظ
حوزة الملة النبوية على وجه يجب اتباعه على كافة الامة معلوم للعقلاء قطعا ويدل عليه قوله تعالى افمن يهدي
الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ولا ترجيح في المساوي فلا يقدم
احدهما على الآخر في هذا المنصب الرفيع الخامس من المباحث في تعيين الائمة بعد خير البرية الامام
الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله بلا فصل امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام لان الامام يجب ان يكون
منصوصا عليه منصوبا من قبله تعالى اما في محكم كتابه او على لسان نبيه او غير ذلك لما تقدم ولا احد
سواه ممن وقع الخلاف فيه بعد النبي صلى الله عليه وآله بمنصوص عليه وفاقا فلا يكون الامام بعد النبي بلا فصل سواه
فيكون هو الامام والا لخلا الزمان من امام وخرج الحق عن الاجماع لا يقال لو حصل النص
على احد لكان شايعا ولم يقع بعد النبي اختلاف لكن وقع فقال الانصار منا امير ومنكم امير
لانا نقول النص شايع ووقوع الاختلاف لاختلاف الدواعي لا لعدم النص وانما قلنا ذلك
للنص الجلي الذي لا يحتمل الغير المتواتر من النبي عليه السلام في قوله مخاطبا لاصحابه سلموا على علي بامرة
المؤمنين وقوله انت الخليفة بعدي وقوله هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة وقوله انه امام المتقين وقائد
الغر المحجلين وقوله وقد اخذ بيده هذا خليفتي عليكم وغير ذلك ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فان ائمة التفسير قد اتفقوا على ان
هذه الآية في حق امير المؤمنين علي عليه السلام لانه لم يتصدق وهو راكع غيره فوجب ان يكون هو المراد
لا غير وصيغة الجمع للتعظيم والولي يراد به الاولى والاحق بالتصرف يقال السلطان ولي من لا ولي له
ويقال فلان ولي الدم اذا كان احق بالتصرف فيه بالاخذ والعفو فيكون معنى الآية ما وليكم
والاولى بالتصرف في اموركم الا الله ورسوله وعلي بن ابي طالب فهو الامام الحق بعد رسول الله
بلا فصل لحكم الآية وللحديث الغدير المتواتر وذلك انه لما نزل قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك

من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس والمراد بهذا التبليغ المؤكد
بالتاكيد البليغ تبليغ امامة امير المؤمنين عليه السلام باتفاق اهل البيت وقد ذكر ذلك ابو نعيم الحافظ
عن عطية والثعلبي في تفسيره ايضا نزل النبي صلى الله عليه وآله في غدير خم هو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وجمع الناس
بعد رجوعه عن حجة الوداع وكان يوما صايفا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدمه من شدة الحر
وجمع الرحال وصعد عليها فخاطبهم معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى فاخذ
بضبعي علي عليه السلام امير المؤمنين وعليهما السلام ورفعهما حتى نظر الناس الى بياض ابطي رسول الله صلى الله عليه وآله
وقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من
خذله فلم يتفرق الناس حتى نزل قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام
دينا فقال النبي صلى الله عليه وآله الله اكبر الحمد لله على اكمال الدين واتمام النعمة ورضاء الرب برسالتي وبالولاية لعلي
بعدي ولما رواه الفقيه ابن المغازلي الشافعي باسناده الصحيح المتصل الى ابن عباس انه قال كنت
جالسا مع فتية من بني هاشم مع النبي صلى الله عليه وآله اذا انقض كوكب فقال النبي من انقض هذا النجم في منزله فهو الوصي
من بعدي وانقض في بيت علي عليه السلام قال جماعة من بني هاشم يا رسول الله لقد غويت في حب علي فانزل الله
قوله والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فقد تعالى اخباره
بخلافة علي وامامته ولحديث المنزلة المتواتر وهو قول النبي صلى الله عليه وآله لامير المؤمنين عليه السلام انت مني بمنزلة هارون
من موسى الا انه لا نبي بعدي ومرتبة هارون من موسى اقوى من مرتبة غيره من اصحاب موسى فكذا مرتبة امير المؤمنين
علي لكونه اقوى من مرتبة غيره من اصحاب النبي صلى الله عليه وآله فيكون الامامة بعده حقا له ولاستخلافه على المدينة في غزاة تبوك
وعدم عزله عنها فيبقى بعد موت النبي صلى الله عليه وآله خليفة عليها فيعم الاستخلاف لجميع الامور للاجماع على هذا وعدم القايل
بالفصل ولقوله عليهما السلام انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال او فتحها
والتقييد بالمدينة ينفيه اللفظ لان اللفظ يقتضي الخلافة المطلقة على كل حال وكل بلاد وارادة قضاء الدين

والانجاز الوعد لا ينافي الخلافة المنصوصة ويؤيد ذلك ما روى انس ان النبي صلى الله عليه وآله قال ان اخي ووزيري
وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن ابي طالب قوله يقضي ديني اي يقضي ما يتعلق من
بيان الحق واظهار كلمة الصدق وقوله وينجز وعدي اي يأتي بما وعدت به واعلم ان هذه الاخبار
لا تخلو اما ان يكون متواترة او مستلزمة للتواتر القدر المشترك او لا يكون كذلك فعلى الاول والثاني
افادت اليقين وعلى الثالث هي مفيدة للظن والظن واجب العمل فان من اخبر بان هذا الطعام
مسموم وحصل له ظن صدقه لا يجوز له تناوله ولانه اذا حصل للناظر ثبوت الحكم في صورة فاما ان
نقول بثبوت الحكم المظنون او بنقيضه او بهما معا او لا بواحد منهما والاقسام الثلثة الاخيرة باطلة
لامتناع القول بالمرجوح مع وجود الراجح والجمع بين النقيضين وارتفاعهما فتعين الاول فثبت
ان امير المؤمنين عليه السلام وصي خاتم النبيين صلى الله عليه وآله والخليفة بعده بعد النبي على الخلايق اجمعين ولانه
افضل لقوله تعالى وانفسنا وانفسكم فجعله الله تعالى نفس الرسول وحيث امتنع ان يكون هو هو
بعينه لاستحالة الاتحاد يكون المراد المساوي له فيما يمكن فيه المساواة من الكمالات كالعصمة وغيرها
سوى النبوة والرسول افضل الناس وفاقا ومساوي الافضل افضل ضرورة ولاحتياج
النبي صلى الله عليه وآله اليه في المباهلة دون غيره ممن وقع النزاع في خلافتهم بعد النبي صلى الله عليه وآله وذلك لانه لما نزلت
آية المباهلة وهي قوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم
ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين دعا رسول الله صلى الله عليه وآله وفد نجران الى المباهلة وهي الدعاء على الظالم
من الفريقين وخرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وامير المؤمنين علي عليه السلام لا غير وهو يقول لهم اذا انا دعوت
فامنوا لذلك ولذا اتفق ائمة التفسير على ان الابناء اشارة الى الحسن والحسين والنساء الى فاطمة
الزهراء والانفس الى امير المؤمنين علي ولا شك ان مقام المناجاة مع قاضي الحاجات ومحل التضرع
لاستجابة الدعوات يقتضي كمال الاخلاص ومزيد الاختصاص فلو كان هناك من هو اعلى منهم لكان

او مساويهم لاحسن تخصيصهم بالاخراج من سيد الكاينات وصيغة انفسنا وان كانت جمعا لكن
فعل النبي صلى الله عليه وآله دليل على ان المراد بها هنا هو الواحد المعظم الذي هو امير المؤمنين علي دون النبي او غيره
فهو افضل من باقي الصحابة للوجهين المذكورين ولما رواه البيهقي في فضايل الصحابة من انه
قال النبي صلى الله عليه وآله من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في
هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب فقد اوجب هذا الخبر مساواته لكل واحد من
الانبياء في صفة هي صفة كمال والانبياء افضل من باقي الصحابة مطلقا فوجب ان يكون هو
بمجموع تلك الصفات المساوية لصفات الانبياء افضل من باقي الصحابة قطعا ولخبر الطاير
وهو انه روى الجمهور كافة ان النبي صلى الله عليه وآله اهدي اليه طاير مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك
ياكل معي من هذا الطاير وبرواية اللهم ادخل الي احب اهل الارض اليك فجاء علي عليه السلام فدق الباب
فقال انس بن مالك ان النبي على حاجة فرجع ثم قال النبي صلى الله عليه وآله كما قال اولا فجاء علي فدق الباب ثانيا مثل
الاولين فسمع النبي صلى الله عليه وآله وقال له انس ان النبي على حاجة فاذن له النبي بالدخول وقال له يا علي ما ابطاك
عني قال جئت فردني انس ثم جئت الثانية فردني فقال النبي صلى الله عليه وآله يا انس ما حملك على هذا فقال
رجوت ان يكون هذا الدعاء لاحد من الانصار فقال صلى الله عليه وآله يا انس او في الانصار خير من علي او في الانصار
افضل من علي ولقول النبي صلى الله عليه وآله في مرضه لفاطمة عليها السلام بعلك خير الخلق والخليفة وفي رواية اخرى خير هذه الامة
وقد قتله امير المؤمنين علي عليه السلام مع خوارج نهروان ولقوله صلى الله عليه وآله لفاطمة الزهراء سيدة النساء ان الله
اطلع على اهل الارض فاختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك ولقوله صلى الله عليه وآله لها
ايضا اما ترضين اني زوجتك خير امتي ولما روي عن سلمان انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله خير من
اترك بعدي علي بن ابي طالب وعن ابن مسعود انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله علي خير البشر فمن ابى
فقد كفر وعن ابي سعيد الخدري انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله افضل امتي علي بن ابي طالب ولخبر البساط

وهو ان عائشة قالت كنت عند النبي صلعم اذ اقبل علي فقال عم هذا سيد العرب فقلت بابي انت
وامي الست سيد العرب ولا اخفاء في ان الذين وقع النزاع في الافضلية بالنسبة اليهم من العرب
فهو اذن سيدهم بحكم هذا الحديث وافضل منهم ولغير ذلك من الادلة واذا كان امير المؤمنين
علي عم افضل الخلق بعد خاتم النبيين صلعم وامامة المفضول مع وجود الافضل قبيحة عقلا تعين الامامة
بعده له وهو المطلوب وايضا الامة قد اجمعت على ان الامام بعد رسول الله صلعم احد الاشخاص الثلثة
علي او العباس او ابو بكر ولكن غير علي عم لا يصلح للامامة لما تقدم ولان الامام يجب ان يكون معصوما
ولا احد من غيره ممن ادعي له الامامة يعني العباس وابا بكر بمعصوم اجماعا ولانه من سبق الكفر
المخل بصلاحية الامامة لان الكافر حالة الكفر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون فلا يصير الا
معصوما مطلقا فلا يصلح للامامة اذا كان الامام واجب العصمة فيكون علي عم هو الامام والا لزم
ان لا يكون اجماع الامة حقا وهو باطل وايضا الامام الحق بعد سيد المرسلين صلعم هو امير المؤمنين
علي عم لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان الله تعالى امر بطاعة
اولي الامر وهذا يقتضي ان لا يجوز عليهم الامر بالفحشاء اذ لو جاز وفرض وقوعه لكان امر الله بطاعتهم
امرا بالفحشاء في الجملة وذلك باطل لقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء واذا امتنع عليهم الامر بالفحشاء
كانوا معصومين وغير علي عم غير معصوم لصدور الفحشاء وهو الكفر عنه فتعين ان يكون علي عم مامورا
بطاعته فيكون اماما ولانه اعلم من جميع الصحابة مطلقا لرجوع الصحابة في وقائعهم المشكلة ومسائلهم
المعضلة اليه بعد غلطهم فيها ولم يرجع الى احد منهم في شيء من العلوم اصلا ولقوله عم اقضاكم علي
والاقضى يكون اعلم لان القضاء يحتاج الى جميع انواع العلوم وخصوصا الى الفروع ولاسناد
العلماء والفضلاء في جميع العلوم اليه ولاخباره بذلك وهو صادق وهو قوله لو كسرت لي الوسادة
ثم جلست عليها لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم

وبين اهل الفرقان

وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار
الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت وقوله علمني رسول الله صلعم الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب
الف باب وكيف لا يكون اعلم مع قوة حدسه وشدة ملازمته للرسول وغاية حرص الرسول في تربيته وارشاده
واذا كان اعلم كان هو الامام لان الاعلم افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله
يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات والافضل هو الامام لما تقدم ولانه ازهد جميع الناس
من غيره مطلقا واكثر اعراضا عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ولذاتها بعد خير الانام عليهما السلام
حتى او لغيره الى اخره تاركا لها بالكلية مع القدرة لاتباع ابواب الدنيا عليه حتى خص باسم الزاهد طلق الدنيا
ثلثا وقال يا دنيا يا دنيا اليك عني الي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا
حاجة لي فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال والله لدنياكم هذه
ازهد عندي من عفطة عنز وقال اما والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وكان
زهاد الصحابة كابي ذر وسلمان وابي الدرداء تلامذته والازهد هو الامام لانه افضل ولانه كان اكثر جهادا
في سبيل الله من غيره مطلقا وكل من كان اكثر جهادا في سبيل الله كان هو الامام اما الصغرى فلان
الجهاد اما بالقتال ومبارزة الابطال او مع النفس بالعبادات او مع العدو باقامة البراهين ودفع الشبهات
وهو باقسامه فيه اكمل منه في غيره اما الاول فما تواتر من انه ابتلى واعظم بلاء في وقائع النبي بما جهاد لم يبلغه
احد من الصحابة درجته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر وحنين وغيرها من غزوات النبي صلعم وهي
مبينة في كتب السير والتواريخ حتى قال خاتم النبيين لجبرئيل الامين لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار وقال
يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين واما الثاني فلانه كان اعبد الناس بعد النبي صلعم والاكثر مواظبة
على نقل العبادات من القيام والصيام وغيرهما حتى اخذ اسم العابد وقد اشتهر انه صار جبهته كركبة البعير لطول سجوده
بواسطة اقباله على الله بالكلية واشتغاله به واما الثالث فلما تقرر من انه اعلم ومرجع الكل في حل المشكلات ولانه

ومستند العلماء في اثبات مقاصد العلوم بالحجج والبينات ومشايخ الصلحاء في طريق التصوف وكيفية الرياضات والمكري
فلان كل من كان اكثر جهادا في سبيل الله كان افضل لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين والافضل هو الامام لما تقدم
ولانه ادعى الامامة بعد النبي صلعم وظهر المعجز على يده فيكون صادقا فالتحدي طريق معرفة صدقه فيكون اماما اما دعوى الامامة
فمتواترة واما ظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر وقد عجز عن رده سبعون رجلا من اقوياء الناس ومخاطبة الثعبان
ودفع الصخرة العظيمة عن القليب في محاربة الجن ورد الشمس الى طرف المشرق لادراك الصلوة في وقتها وغير ذلك والادلة
على امامته لا تحصى كثرة وقد ذكرنا طرفا آخر منها مع ما عليها وما لها في الشرح فليطلب منه من اراد مزيد التحقيق والله
ولي الهداية والتوفيق ومما يدل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم امير المؤمنين علي بن ابي طالب ثم من بعده ولده
الحسن ثم الحسين ثم علي بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن علي الباقر ثم جعفر بن محمد الصادق ثم موسى بن جعفر الكاظم ثم
علي بن موسى الرضا ثم محمد بن علي الجواد ثم علي بن محمد الهادي ثم الحسن بن علي العسكري ثم محمد بن الحسن صاحب الزمان
صلوات الله عليهم اجمعين وعلى سائر المعصومين النقل المتواتر الدال بطرق متفرقة عن ائمة النقل من الجمهور
وغيرهم منه ان شخصا يهوديا اسمه جندل اسلم عند رسول الله صلعم وسال عن الائمة والخلفاء بعده فقال عم اوصيائي من بعدي
بعدد نقباء بني اسرائيل اولهم سيد الاوصياء ووارث الانبياء ابو الائمة النجباء علي بن ابي طالب ثم ابناه الحسن والحسين
فاذا انقضى مدة الحسين قام بالامر علي ابنه ويلقب بزين العابدين فاذا انقضت مدة علي قام بالامر بعده محمد
ابنه يدعى بالباقر فاذا انقضت مدة الباقر قام بالامر بعده ابنه جعفر يدعى بالصادق فاذا انقضت مدة جعفر
قام بالامر بعده ابنه موسى يدعى بالكاظم فاذا انقضت مدة موسى قام بالامر بعده ابنه علي يدعى بالرضا فاذا
انقضت مدة علي قام بالامر بعده محمد ابنه يدعى بالتقي فاذا انقضت مدة محمد قام بالامر بعده علي ابنه يدعى بالنقي
فاذا انقضت مدة علي قام بالامر بعده الحسن ابنه يدعى بالامين فاذا انقضت مدة الحسن قام بالامر بعده ابنه الخلف
الحجة يغيب عن الامة ثم قال جندل يا رسول الله قد وجدنا ذكرهم في التورية وقد بشرنا موسى بن عمران بك وبالاوصياء
من ذريتك ثم تلا رسول الله صلعم وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين

من قبلهم

من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا ثم قال جندل فما خوفهم يا رسول الله فقال صلعم في
زمن كل واحد منهم شيطان يعتريه ويؤذيه فاذا عجل الله خروج قائمنا يملأ الارض عدلا وقسطا كما ملئت جورا وظلما
قال صلعم طوبى للصابرين في غيبته طوبى للمقيمين على محجتهم اولئك من وصفهم الله في كتابه فقال الذين يؤمنون بالغيب
وقال اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون ومنه قول رسول الله صلعم للحسين عم يا حسين يخرج من صلبك
تسعة من الائمة منهم مهدي هذه الامة فاذا استشهد ابوك فالحسن بعده فاذا سم الحسن فانت فاذا استشهدت فعلي
ابنك فاذا مضى فمحمد ابنه فاذا مضى محمد فجعفر ابنه فاذا مضى جعفر فموسى ابنه فاذا مضى موسى فعلي ابنه فاذا مضى علي فمحمد ابنه
فاذا مضى محمد فعلي ابنه فاذا مضى علي فالحسن ابنه ثم الحجة بن الحسن يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ومنه
قوله صلعم للحسين عم هذا ولدي امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ومنه ما روي عن سلمان وجابر ان
جبرئيل عم هبط على رسول الله صلعم بلوح من الجنة فاعطاه فاطمة عم وفيه [illegible] الاثني عشر ومنه ما روي عن ابن
عباس انه قال قال رسول الله صلعم خلفائي واوصيائي وحجج الله على الخلق بعدي اثنا عشر اولهم اخي وآخرهم ولدي
قيل يا رسول الله من اخوك قال علي بن ابي طالب قيل فمن ولدك قال المهدي الذي يملأها قسطا وعدلا كما ملئت
جورا وظلما والذي بعثني بالحق بشيرا لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج فيه ولدي
المهدي فينزل روح الله عيسى بن مريم فيصلي خلفه وتشرق الارض بنور ربها ويبلغ سلطانه المشرق والمغرب ومنه
ما روى المخالف عن مسروق انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون بعده
خليفة فقال انك لحدث السن وهذا شيء ما سالني احد عنه نعم عهد الينا نبينا صلعم ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني
اسرائيل ومنه ما ذكر في المصابيح في باب مناقب قريش من الصحاح عن جابر بن سمرة قال قال رسول الله صلعم لا يزال الاسلام
عزيزا الى اثني عشر خليفة وكل من يقول بان الائمة اثنا عشر يقول بالائمة المذكورين دون غيرهم وامامة الائمة الاحد عشر لما
ثبت بنص سيد البشر كذلك بانه نص كل سابق على لاحقه ونص امير المؤمنين قالع باب خيبر عليه سلام الله العلي الاكبر
وبالادلة السابقة اما النصوص فلما تواتر ان امير المؤمنين عم اوصى الى ولده الحسن عم واشهد على وصيته الحسين

ومحمد او جميع ولده ورؤسا شيعته واهل بيته ثم دفع اليه الكتاب والسلاح وقال له يا بني امرني رسول الله صلعم ان
اوصي اليك وادفع اليك كتبي وسلاحي كما اوصى الي ودفع الي كتبه وسلاحه وامرني ان آمرك اذا حضرك
الموت ان تدفعها الى اخيك الحسين ثم اقبل على الحسين وقال له امرك رسول الله ان تدفعها الى ابنك هذا ثم اخذ بيد
علي بن الحسين وقال له امرك رسول الله صلعم ان تدفعها الى ابنك محمد فاقرأه من رسول الله ومني السلام ونص كل واحد
منهم على من بعده بالخلافة نصا متواترا كما ذكرنا في الشرح واما الادلة فنقول كل واحد من ال محمد الحسن وابي عبد الله
الحسين سيدي شباب اهل الجنة ومن بعدهما الى آخرهم حق لما تقدم من النصوص ولان الامام واجب العصمة
ولا واحد من غيرهم بواجب العصمة في زمانهم وفاقا فتعينت الامامة فيهم والا لخلا الزمان من امام باطل لما مر
ولان كل واحد منهم في زمانه كان افضل من كل موجود فيه لاتصافهم بالكمالات في جميع الكمالات كما هو معلوم بالتواتر
وكل من كان افضل الزمان مع انقطاع النبوة فهو الامام لقبح تقديم المفضول على الفاضل عقلا وامتناع خلو
الزمان من امام فيكون كل واحد منهم هو الامام في زمانه ولان كل واحد منهم ادعى الامامة واظهر المعجزة وكل من كان
كذلك كان اماما حقا اما المقدمة الثانية فظاهرة واما الاولى فدعوى الامامة متواترة وكذا ظهور المعجزات وهي كثيرة
وقد اوردنا في الشرح طرفا منها واعلم ان صاحب الزمان عليه وعلى آبائه السلام حي موجود من حين ولادته الى ان يظهر
الارض لوجوب وجود اللطف في كل زمان مع بقاء التكليف وسبب غيبته اما قوة الظالمين او لحاظ ما في
اصلابهم من المؤمنين او مصلحة خفية لا نطلع عليها وطول حيوته من الامور الممكنة كنوح وغيره لقي قبل ان عاش
ثلاثة آلاف سنة وغيرهما من اعمار المعمرين الذين كثرت الاخبار بها من الموثوقين بخبرهم كالخضر والله تعالى قادر على
جميع الممكنات ومن مذهب الكل ان خرق العادة في حق الاولياء والصالحين امر جائز فاستبعاده جهل محض
ووفقنا الله للثبات على مراتب اليقين وجنبنا عن زيغ الجاهلين بالنبي وآله الطاهرين الفصل السابع
من فصول الباب في المعاد الجسماني والروحاني وهو لغة من العود وحقيقة المصير والمرجع فهو الذي كان الشيء فيه
وباينه ثم عاد اليه وقد نقل الى ايجاد الشيء ثانيا او الموضع الذي يصير اليه الانسان بعد الموت فيقال الآخرة

معاد الخلق

معاد الخلق فاعلم انه اتفق المسلمون كافة على وجوب المعاد البدني وكل ما اتفق عليه المسلمون كافة فهو حق
فوجوب المعاد البدني حق وسند اتفاقهم واجماعهم على ذلك وجوه منها ما يخص القائلين بالحسن والقبح العقليين
ومنها ما يعم الكل اما الاول فانه لولاه لقبح التكليف لكونه مشقة بلا فائدة ظاهرة وانتفاء الاوامر والنواهي
الاخروية ح و بطل ايفاء الوعد بالثواب على الطاعة والوعيد بالعقاب على المعصية بعد الموت لتوقفه على الاعادة
ضرورة واللازم بقسميه باطل لان الله تعالى عدل حكيم لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب والتكليف بلا فائدة اصلا ظلم
قبيح وعدم الايفاء اخلال بالواجب عقلا او نقلا فالملزوم مثله فان قلت هذا يدل على مطلق الاعادة لا على
الاعادة البدنية قلت بعض التكاليف بدنية فيجب اعادة الابدان وايصال مستحقها اليها بمقتضى العدل واما
لانه اي المعاد البدني ممكن مقدور للباري تعالى والصادق قد اخبر بثبوته وكل ما كان كذلك كان حقا واجب الثبوت
فالمعاد البدني حق واجب الثبوت اما الصغرى فاما الامكان في حد ذاته فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحيوة
والا لما اتصفت بهما قبل وقد اتصفت واما كونه مقدورا للباري تعالى فلانه عالم باجزاء كل شخص على التفصيل كما مر
وقادر على جمعها وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته جميع الممكنات واما اخبار الصادق بثبوته فلانه قد تواتر انه صلعم
كان يثبت المعاد البدني ويقول به ويدل عليه قوله تعالى وقال الذين كفروا هل ندلكم على رجل ينبئكم اذا مزقتم كل ممزق
انكم لفي خلق جديد واما الكبرى فظاهرة والا لم يكن الصادق صادقا وللآيات الدالة عليه بحيث لا يمكن فهم
اصلا ولا يقبل التاويل ومع الانكار على جاحده كقوله تعالى في محكم التنزيل ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى
قادرين على ان نسوي بنانه وكقوله وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها
اول مرة وهو بكل خلق عليم وكقوله افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وكقوله فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة
ومما يدل عليه قوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وقوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله يوم تشقق الارض
عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وهذا اكثر من ان يحصى وكل من له حق
عليه تعالى او على غيره او عليه عوض لغيره يجب اعادته عقلا لايصال حقه اليه او اخذ الحق منه لئلا يلزم الظلم وغيره

اي غير من له العوض او عليه يجب اعادته سمعا لا عقلا لعدم لزوم محال عقلي لو عدم بالكلية فلم يعد اصلا والمراد
بالعوض هنا النفع المستحق الخالي من ان يكون مقرونا بالتعظيم او لا فيشمل الثواب ايضا ويجب الاقرار بكل ما جاء به النبي صلعم
وعلم مجيئه به بطريق تواتري والتصديق بذلك بالقلب واللسان وهو الايمان الشرعي ولا يكفي التصديق بالقلب
في تحققه لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فقد اثبت سبحانه للكفار الاستيقان وهو التصديق بالقلب
فلا يكون هو الايمان ضرورة امتناع اثبات احد المتقابلين لما ثبت له المقابل الآخر بالفعل ولا يكفي الاقرار باللسان
ايضا بدون التصديق القلبي في تحققه لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه تعالى
نفى الايمان عنهم مع تحقق الاقرار باللسان وانما وجب ذلك لثبوت عصمته ولزوم متابعته وانكار شيء من ذلك كفر
بخلاف الاجتهاديات فان منكرها لا يكفر ومما جاء من ذلك عذاب القبر ويدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فانه صريح في العذاب بالنار قبل
يوم القيمة وقوله في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا فان الفاء للتعقيب وقوله ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
وهو ممكن في نفسه لانه اما للنفس وهو ممكن لبقائها بعد خراب البدن او للنفس مع البدن وهو ايضا ممكن لجواز ان
يحصل للبدن من فيض القدير الحكيم ما يستعد به لقبول علاقة النفس بوجه لا يدركه البشر فيقبل البدن النفس
ولا يدرك الالم الا ما شاء الله وكل ما كان ممكنا في حد ذاته وتواتر السمع بوقوعه وجب اعتقاد حقيقته ومن
ذلك الصراط والميزان وانطاق الجوارح وتطاير الكتب لامكانها في انفسها اما الصراط فلانه اما هو المشهور
منه وهو الجسر الطويل الدقيق الذي يقع المرور عليه او العمل الردي الذي يسأل عنه ويؤاخذ به كانه يمر عليه ويطول مكثه
ويعظم تعبه وكلاهما ظ واما الميزان فلانه اما هو المشهور منه وهو ما يوزن به صحائف الاعمال او عبارة عن تعادل الحسنات
بالسيئات ليظهر الرجحان والتساوي وامكانهما ايضا ظ واما انطاق الجوارح وتطاير الكتب فامكانهما اظهر واذا ثبت
ان هذه الامور ممكنة وقد اخبر الصادق بها وكل ما كان ممكنا واخبر الصادق بوقوعه وجب الاعتراف به واعتقاد حقيته
فيجب الاعتراف بهذه الامور والتصديق بها ومما علم من ذلك الثواب والعقاب وتفاصيلهما المنقولة من

الشرع

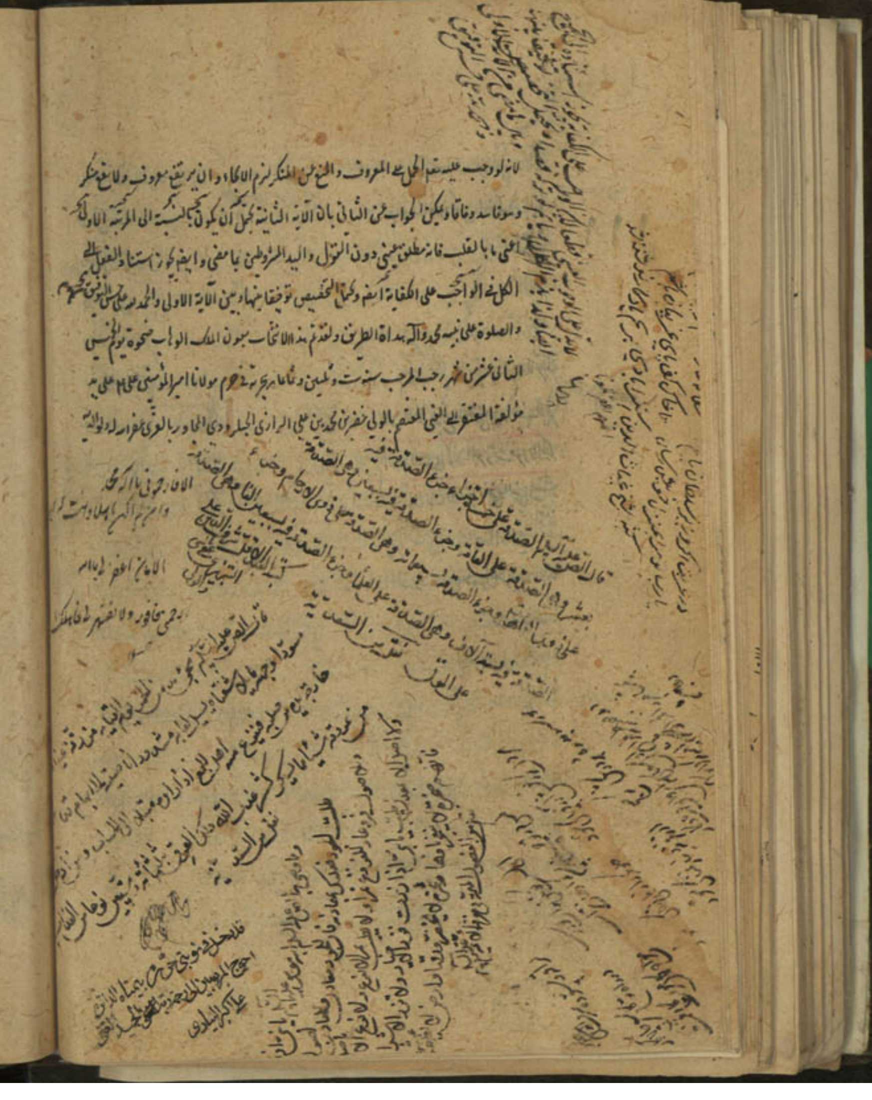
الشرع صلوات الله على الصادع به بحيث التزمه الشارع عند المتركبين وعلى الحافظ من تغيره وتبديله الى يوم الدين
فالثواب قد علم تفسيره ويستحقه المكلف بامور بفعل الواجب اذا فعله لوجوبه كما في المعين او لوجه وجوبه كما في المخير
ومقدمة الواجب وبفعل المندوب اذا قصد ندبيته او وجه ندبيته مثل ذلك وبفعل ضد القبيح كفعل الصلاة الذي
يحصل به ترك الحرام اذا فعله لاجل انه ترك القبيح وبالاخلال بالقبيح وتركه مع قصد انه اخلال به والعقاب هو الضرر
المستحق المقارن للتحقير ويستحقه المكلف بفعل القبيح كارتكاب الحرام وبالاخلال بالواجب وتركه رأسا وقد تطابق
النقل والعقل هنا اما النقل فكالآيات الدالة على ان العمل يستدعي عوضا مثل قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون واما
العقل فهو بالنسبة الى استحقاق الثواب ان المشقة الحاصلة للمكلف بواسطة الفعل او الاخلال من غير عوض يحصل له
في مقابل تلك المشقة من نفع او دفع ضرر ظلم بالضرورة والظلم قبيح والقبيح لا يصدر عن القادر الحكيم وبالنسبة الى استحقاق
العقاب بالفعل او الاخلال انه يشتمل على اللطف لان المكلف اذا علم ذلك يحصل له ما يبعده عن المعصية واللطف
واجب عليه تعالى ويكفي في استحقاق الثواب كون الفعل او الاخلال شاقا ولا يشترط دفع الذم عليهما ولا انتفاء النفع
العاجل اذا فعل للوجه لان الموجب للاستحقاق هو المشقة فاذا تحققت تحقق الاستحقاق سواء ذم او لا فان الذم
غير مستلزم لارتفاعها ولجواز ان يحصل النفع العاجل والآجل معا لسعة رحمته تعالى وتطابق العقل والنقل ايضا على
وجوب دوام ثواب اهل النعيم على الطاعة ودوام عقاب اهل الجحيم من الكفار على المعصية بان يخلد المؤمن المطيع
في جناته وفاء بوعده ويعذب الكافر ابدا في نيرانه بمقتضى وعيده سواء كان مقلدا للكفر او جاهلا مركبا
سواء كان معاندا او غيره اما النقل فآيات الوعد والوعيد مثل قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا وقوله ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين
في نار جهنم خالدين فيها واما العقل فلان دوامهما مشتمل على اللطف اذ لا شك انه يقرب المكلف الى الطاعة
ويبعده عن المعصية وما اشتمل على اللطف فهو واجب لوجوب اللطف والمؤمن العاصي لا يخلد في النار وان خرج
من الدنيا بغير توبة لانه يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا يرى الا بعد الخلاص من النار

فانه لا يقدم على عقابه بالاجماع بل يمكن ان لا يدخلها اصلا لجواز العفو لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وثبوت الشفاعة من النبي وفاقا ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات فيستغفر صيانة للعصمة ويقبل منه تحصيلا لرضاه لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى والحق ان ائمتنا الاثني عشر وسيدتنا الزهراء ابنة خير البشر عليهم السلام شفعاء ايضا لعصاة شيعتهم يوم الحشر لتواتر اخبارهم بذلك وثبوت عصمتهم والسمع دل على ان الجنة والنار اللتين هما دار الثواب والعقاب مخلوقتان الان كقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين وقوله واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين والاعداد يدل على تحققهما واسكان آدم في الجنة واخراجه منها كقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وقوله اهبطوا منها جميعا يدل على تحققهما ايضا ووجوب التوبة اي ومن ذلك وجوب التوبة لقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا والتوبة هي الرجوع عن الذنب في الحال والعزم على تركه في الاستقبال ويدل على وجوبها ايضا انها دافعة لضرر المعصية ودفع الضرر واجب فكذا ما يدفع به وان ندم المكلف على كل فعل قبيح او اخلال بواجب يصدر منه واجب وفي الحديث الندم توبة فتكون التوبة واجبة ويجب ان تكون التوبة عنها لقبحها لا لامر آخر فان من ندم عن معصية لحفظ صحته او لخوف هتك حرمته لا يكون تائبا حقيقيا ومن الاول خوف النار فلا يصح التوبة عن بعض القبائح دون بعض اذا اشترك في ترجيح الداعي الى الندم بين الجميع واذا اعتقد المكلف في البعض الحسن صحت توبته فيه عما اعتقد قبحه لحصول الندم على القبيح لقبحه بالنسبة اليه وكذا اذا استحقر البعض بالنسبة الى البعض حتى اعتقد انه بمنزلة كالمعدوم صحت توبته عن غيره لتحقق الندم من القبيح لقبحه واعلم ان الذنب الصادر عن المكلف ان كان في حقه تعالى وكان حصوله من فعل قبيح اذ لم يكن كشرب الخمر يكفي فيه الندم على ما مضى والعزم على ترك المعاودة ابدا وان كان بالاخلال بالواجب فحكم الواجب بعد الندم يجب التدارك فمنه ما يكفي فيه الندم ايضا كالاخلال بالامر بالمعروف وصلاة العيدين مع وجوبهما ومنه ما يبقى في ذمته ويجب مع الندم فعله ادا او لابراء الذمة كالزكوة المالية ومنه ما يبقى في الذمة ويجب فعله قضاء للابراء كالصلوة اليومية وان كان الذنب في حق آدمي فان كان ظلما بغير اضلال كالايذاء او القتل الواصل اليه وغصب مال وجب مع الندم الاعتذار في الاول وايصال الحق اليه او الى من يقوم مقامه في الثاني

الا لم يتعذر

ان لم يتعذر الايصال ومع العزم على ايصاله مع تعذره ان كان التعذر لغيبة صاحبه ومع العزم ان كان لاجل نفي المغصوب وان كان الذنب اضلالا لا يجب مع الندم الارشاد ان امكن بان يكون باقيا وليس الزايد على الندم والعزم من الامور المذكورة جزءا من حقيقة التوبة بل من توابعها وشعبها فهذه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله والامر بالمعروف اي الحمل عليه والنهي عن المنكر اي المنع منه لقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولقوله لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فلا يستجاب لهم فالامر بالمعروف اما واجب او مندوب كالمعروف والنهي عن المنكر قسم واحد لان المنكر كله قبيح فالنهي عنه واجب فقط لكن وجوبهما او ندب الاول ليس على الاطلاق بل بشرط ان يعلم الامر والناهي كون المعروف معروفا والمنكر منكرا لئلا يحصل الامر بالمنكر والنهي عن المعروف وان يكونا مما يتوقعان لان الامر بالماضي والنهي عنه عبث وبشرط ظني تجويز التاثير لئلا يلزم العبث ايضا والامن من الضرر الغير المستحق بالنسبة اليهما او الى غيرهما من المؤمنين لان هذا الضرر مفسدة والواجب لا يجوز اشتماله على المفسدة وكذا المندوب ومع حصول الشرايط الامر بالمعروف الواجب واجب سمعا وان لم يجب عقلا وكذا النهي عن المنكر والامر بالمعروف المندوب مندوب سمعا وان لم يندب عقلا والا لما ارتفع النهي عن المعروف والامر بالمنكر ضرورة ولزم خلاف الواقع على الاول اذ لزم ان لا يكون المعروف معروفا او لزم الاخلال بحكمته تعالى على الثاني ووجوبهما على الكفاية للآية المتقدمة ولان المقصود منهما وقوع المعروف وارتفاع المنكر فاذا حصلا بطائفة فلا حاجة الى امر آخر او نهيهما واستدل على وجوب الامر بالمعروف ايضا بقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فانه تعالى امر بالاصلاح والامر المطلق للوجوب ظاهر واذا ثبت وجوبه ثبت مطلقا اذ لا قائل بالفصل وقيل وجوبهما مع حصول الشرايط عقلي وعلى الاعيان اما الاول فلانهما لطف وكل لطف واجب واما الثاني فلعموم الآية الثانية واجيب عن الاول بانهما لو وجبا عقلا لوجبا عليه تعالى اذ كل ما وجب بالعقل يجب على كل من حصل وجه الوجوب في حقه واللازم باطل

اوندب الامر



لراحة لوان معشار جوده على البركان البر الذي من البحر خلف ائمة المعصومين وخليفة الله في الارضين ملجأ الفرقة الناجية ومرجع الشيعة الراجية تراهم في ظل جانبه يتنعمون في عيشة راضية في جنة عالية ناصر بلاد الايمان وناشر آثار العدل والاحسان وواسط العيش لاهل الدوران ومعدمه الجيش لصاحب الزمان المؤيد من عند الله العلي القوي المنان ابو المظفر شاه طهماسب الحسيني الموسوي الصفوي بهادر خان خلد الله تعالى ظلال خلافته ومعدلته على العالمين والعاكفين وحكمه من انصار الدين بحضرة صاحب الامر وتحت لوائه من المشاهدين والمسؤول من فضل الله الموسين وعترته الطيبين الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين سيما ثمة الامام الثامن والهمام الضامن الذي وفقت باستخراج هذا السر الخفي من تحت نقابه او ان استشهادي بجده منه عتبة وبابه ان يقع هذا المعمول في موقع القبول ويشفع به الفحول من ارباب العقول فان وقع من خدام سدة السنية موقع الرضا فهو بركة العتبة العلية لحضرة الرضا والا من قصور عاملي في الاستحقاق والاسترضاء وها انا افتتح في شرح المرام مستفيضا من المبدأ الفياض العلام فاقول قال استاد البشر العقل الحادي عشر العلامة المعز الشيخ جمال الملة والدين حسن بن يوسف بن علي بن المطهر قدس الله روحه الاطهر ونور ضريحه الانور بسم الله الرحمن الرحيم الباب الحادي عشر لما اختصر المعتصم كتاب مصباح المتهجد الذي الفه الشيخ ابو جعفر الطوسي قدس سره في اعمال السنة من العبادات ورتب ذلك المختصر على عشرة ابواب الحق بها باب الحادي عشر لبيان الاعتقاد بناء على ما انعقد عليه الاجماع من ان العبادة لا تصح الا بعد تصحيح الاعتقاد ولان العبادة لا تتحقق الا بعد معرفة المعبود واما اورد بيان الاعتقادات في الباب الحادي عشر وجعل بابها اول اللواب مع ان النظام تقديم الاعتقاد على العبادة ابقاء لترتيب المختصر المفروغ عنه على حاله ورعاية لتقديم ما هو المقصود الاهم في هذا المقام اعني اختصار ذلك الكتاب

الرام المطلب

من الابواب المذكورة عبارة عن طائفة من الفاظ مخصوصة دالة على معان مخصوصة سماها
القول المختار في اسماء الكتب واجزائها ووجه تسميتها بالباب ان المعاني اما مستفادة من
الالفاظ كما ان البيوت يؤتى من ابوابها واعلم ان المصنف لم يجعل التحميد جزء الهذا الباب لتسميته
الكتاب ما عدا البسملة او تجردا دالحمد لا على سبيل الجزئية بهذا النفي ولا يبعد ان يقال انه اكتفى
في التسمية والتحميد بالتلفظ بالتسمية والتحمية الملفوظ به على ان يكون المراد بالبسملة ههنا في تعرف
التابعين فيما يجب على عامة المكلفين اي في مسائل يجب معرفتها على جميع المكلفين او تحصيل
ما يجب عليهم من المعارف والوجوب من الاحكام الشرعية التي تعم البها من المكلف وحاصل
التقسيم ان فعل المكلف ان كان بحيث يثاب على فعله ويعاقب على تركه فهو الواجب وان كان
بحيث يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فهو المندوب وان كان يثاب على تركه ويعاقب على
فعله فهو الحرام وان كان يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله فهو المكروه وان كان بحيث لا يثاب
ولا يعاقب على فعله ولا على تركه فهو المباح وسيجي التفصيل وذلك في فصل العدل ان شاء الله تعالى ثم
فالواجب فعل مكلف يثاب على فعله ويعاقب على تركه وهو اعم من العيني والكفائي لكن المراد منه
ههنا هو العيني كما هو المتبادر ويدل عليه قوله فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن ان
علم ان المراد من فعل المكلف اعم من فعل الجوارح والقلب على ما هو متعارف الفقهاء فيشمل
وجوب الايمان ضرورة انه من احكام الشرعية وان لم يكن عمليا كما صرح به في التلويح فيعني هذا
لا حاجة الى صرف الواجب ههنا عما هو المتعارف في الاصول وحمله على ما يكون جهله سببا
لاستحقاق العقاب ولو ما له مدخل في استحقاق الثواب كما فعله بعض الشارحين مبنيا على ان
هذا المعنى غير صحيح مما لا يخفى فيه او المصنف جعل الواجب معرفة اصول الدين وذلك المعنى لا يصدق
عليها بل انما يصدق على تحصيل اصول الدين فالاقرب الى الصواب ان يعتبر معرفة ويكون تحصيلها

سببا لاستحقاق الثواب وتركه تحصيلها سببا لاستحقاق العقاب والمراد من المكلفين العاقلون
البالغون وستعرف معنى التكليف لغة واصطلاحا فيوجب من معرفة اصول الدين سائل المعرفة
ما يجب او لغة والمعرفة تطلق في المشهور على معان منها مطلق الادراك على ان يكون مرادفا للعلم
بمعنى حصول صورة الشيء في العقل ومنها ادراك البسائط وفي مقابلتها العلم بمعنى ادراك
المركبات ومنها ادراك الجزئيات وفي مقابلتها العلم بمعنى ادراك الكليات ومنها التصور وفي
مقابلتها العلم بمعنى التصديق ولعله بهذه المعاني يقال عرفت ارددون علمته فاعرف
ومنها الادراك المسبوق بالجهل ومنها الاخير من الادراكين لشيء واحد تخلل بينهما جهل والاخير
شيء من هذين القيدين في العلم ولهذا يقال انه عالم لا عارف وانت تعلم انه يناسب حمل المعرفة
ههنا على اكثر هذه المعاني خصوصا ما قبل الاخير كما لا يخفى على من له ادنى معرفة والاصول جمع الاصل
وهو في اللغة ما يبنى عليه الشيء وفي الاصطلاح يطلق على الراجح والقاعدة والدليل والاستصحاب
ثم الدين والشريعة والملة الفاظ مترادفة يطلق كل منها على الطريقة الماخوذة من النبي صلى الله عليه وآله
من حيث انها يترتب عليها الجزاء المسمى دينا من قولهم كما تدين تدان ومن حيث انها تحمل الوضع
الى زلال الحيوة الابدية وكمال السعادة السرمدية يسمى شريعة من شريعة الماء بمعنى مورده ومن حيث انها
تمل وتنقب النفوس او تملي وتكتب تسمى ملة من الاملال بمعنى الانتخاب او الاملاء والمراد
باصول الدين ههنا الامور الخمس المذكورة من التوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد
ووجه تسميتها باصول الدين اما لان الدين ماخوذ من الكتاب والسنة وهما موقوفان على ثبوت الله تعالى
بالافتقار الى الحدوث او البقاء على قياس تسمية علم الكلام بذلك وذلك لان ثبوتهما موقوف
على ثبوت قادر حكيم منزل للكتب مرسل للرسل للدعوة الى دار الجزاء وبقائهما على وجود امام معصوم
حافظ لهما عن التغير والتبديل كذا قيل وفيه ما فيه اللهم الا ان يبنى الكلام على التغليب لان

الامور المذكورة عمدة علم الكلام فسميت باسم تسمية لاشرف الاجزاء باسم الكل واما لان صحة اعمال الدين
موقوفة على معرفة تلك الامور اجماعا وهذا وجه وجيه مناسب المقام جدا اجمع العلماء كافة الاجماع
في اللغة الاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من الامور ومدار
اتفاق اهل الحل والعقد عندنا على دخول المعصوم في المتفقين وهذا بان يكون بعضهم مجهول النسب
بحيث يحتمل كونه معصوما ولا يخالفهم احد مجهول النسب كذلك على ما يستفاد من بعض الكتب المعتبرة فيعني هذا
اهل الحل والعقد اعم من ان يكون جميع العلماء او بعضهم ولا يخفى ان المتبادر من الجمع المحلى باللام ومن قوله
كافة اي جميعا ان هذا الاجماع من القسم الاول وليس كذلك لان جمهور الذين لم يعتقدوا الاصول
المذكورة ضرورة انهم لا يقولون بوجوب العدل على ارتفع ولا بوجوب الامامة بل ينكرون الامامة
بالمعنى المقصود وعلى الوجه المذكور ههنا ولا بوجوب المعارف بالدليل بل يجوزون ايمان المقلد فلا بد
ان يحمل الاجماع على اجماع فرقة الناجية ويحمل تعميم اللفظ بناء على تنزيل المخالفين منزلة العدم فكان
الاجماع عام ثم الظاهر ان ذكر الاجماع ههنا للاحتجاج به على وجوب المعارف الاصولية بالدليل ولا شك
ان اجماع الفرقة الناجية حجة عندنا وان كان منقولا بخبر الاحاد على ما تقرر في الاصول ولذلك اللطف
ادلة اخرى ستتلوها عليك فيتوقف على وجوب معرفة اي التصديق بوجوده واختلف في ان لفظ
الله علم للذات المقدسة المتحدة او موضوع لمفهوم كلي هو مفهوم الواجب الوجود لذاته او المستحق للعبادة
والمختار عند المحققين هو الاول لكن المناسب لهذا المقام ان يحمل على مفهوم الواجب الوجود لذاته
اذ المطلوب ههنا اثبات ان في الخارج موجودا واجبا لذاته متصفا بالصفات الثبوتية والسلبية ما يصح
عليه وما يمتنع على ما لا يخفى وعلى وجوب معرفة صفاته الثبوتية كالعلم والقدرة وعلى وجوب معرفة صفاته
السلبية كعدم الجسمية والعرضية بمعنى التصديق باتصافه بها وهذه الجملة اشارة الى باب التوحيد والثبوتية
قد يطلق على الموجود في الخارج والسلبي على ما يقابله وقد يطلق على ما لا يكون السلب معتبرا في مفهومه

والسلبي على ما يقابله والمراد بهما ههنا المعنيان الاخيران وليس المراد بالصفة ما قام بالغير كما هو المتبادر
لان ذلك يستدعي كون الصفات زائدة على الذات كما هو مذهب الاشاعرة وهو باطل عندنا كما
سيجيء في الصفات السلبية من نفي المعاني والاحوال بل الصفات عندنا عين الذات كما هو مذهب الحكماء
بمعنى ان ما يترتب في الممكنات على صفات زائدة مترتب في الواجب على الذات على ما سنعرفه وحمله
على الصفات فاما ان يكون في الصفة ههنا بالقيام المطلق الشامل للحقيقي والمجازي كما قيل في معنى الوجود
او يراد بها ما يحمل على شيء مواطأة كما في قولهم وصف الموضوع ووصف المحمول على ان يكون المراد من الصفات
المفهومات الكلية المحمولة عليه كالعلم المطلق والقدرة المطلقة وغيرهما تعالى وعلى وجوب معرفة ما يصح
عليه وما يمتنع عليه اي التصديق باتصافه بما يصح طريانه او الحكم عليه من الافعال الحسنة وعدم اتصافه
بما يمتنع طريانه او الحكم عليه او اتصافه بسلب ما يمتنع طريانه او الحكم به عليه من الافعال القبيحة وعلى العدل
عطف قوله يمتنع على قوله يصح لمن على ما ينبغي كما لا يخفى وهذا اشارة الى باب العدل بخلاف ما في رسالة الالفية
فانه عبر فيها عن الصفات الثبوتية والسلبية بما يصح عليه ويمتنع وعن باب العدل بالعدل والحكمة وعلى وجوب
معرفة النبوة والامامة والمعاد اي التصديق بنبوة النبي وامامة الائمة الاثني عشر صلوات الله عليه وعليهم السلام
وثبوت المعاد واما ثم هذه المعارف لم ينسب ولا مناسبة لمعارف السابقة اللهم الا ان
يعتبر النبوة بارسال النبي والامامة بنصب الائمة والمعاد باعادة الارواح الى الاجساد فيكون
معرفتها بمعنى التصديق باتصافه تعالى بها على ويجب سائر المعارف فاعرف بالدليل لا بالتقليد
متعلق بالمعرفة المضافة الى الاصول المذكورة والدليل عند الاصوليين ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
خبري وعند المنطقيين هو المركب من قضيتين يتادى الى مجهول نظري وقيل ما يلزم من العلم به العلم
بشيء آخر والتقليد اعتقاد غير ثابت بحيث يمكن زواله بتشكيك المشكك ولا يخفى عليك ان الدليل
اعم من ان يكون يقينيا مفيدا لليقين وهو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او ظنيا مفيدا

التقليد

للظن وهو الاعتقاد الغير الجازم او جهليا مخدا الجهل وهو الاعتقاد الغير المطابق للواقع او تقليديا مخدا
للتقليد كما عرف فالمراد من الدليل ما عدا الدليل التقليدي او المراد من التقليد التقليد المحض الخالي عن الدليل
ويؤيده قولهم في تفسيره انه قبول قول الغير من غير حجة ومعنى معرفة الاصول بالدليل ان يحصل العلم بها من
دليل العقل فيها سواء كان على تفصيل معارا بالمعرفة احوال الادلة وشرائطها بالتفصيل
حتى يقتدر بها على دفع الشبه والشكوك او على اجمال غير معارن بها لان الواجب العيني والعلم
التفصيلي على الوجه المذكور فهو واجب كفائي والحاصل ان معرفة الاصول على وجهين احدهما
عيني وهو حاصل لعوام المؤمنين والآخر واجب على الكفاية وهو حاصل لعلماء الامصار كل
ذلك مصرح به في محله واعلم ان هيهنا مقامين احدهما وجوب المعارف الاصولية على المكلفين
وثانيهما وجوب الاستدلال عليها والدليل على كل منهما عقلي ونقلي اما العقلي فهو ان شكر المنعم
لكونه منعما على الاطلاق ولدفع الضرر عن النفس وهو خوف العقوبة بسبب الترك لكونه واجب عقلا
ولا شك انه موقوف على معرفته فيكون معرفته واجبة قطعا واذا كانت معرفته واجبة كان الاستدلال
عليها واجبا ايضا لانها نظرية موقوفة على النظر في الدليل والمقدور الذي يتوقف عليه الواجب
المطلق واجب كوجوبه قطعا واما النقلي فكقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله والامر للوجوب واذا
كان معرفة الله تعالى واجبة وهي لا تتم الا بالاستدلال لكونها نظرية وما لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب فيكون الاستدلال عليها واجبا ايضا وقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات
والارض والمراد من النظر هو الاستدلال في معرفة الله تعالى بالآفاق والانفس على ما قالوا
والامر للوجوب وكقوله صلعم حين نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار الآية ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها اي تلفظ بهذه الآية من غير ان يتجاوز
عما من اللفظ الذي في طرفي فمه الى فكره وحاصله ان لا يتفكر في دلائل المعرفة المندرجة في الآية

كما فسره

كما فسره اهل الحديث والوعيد على ترك الفعل يدل على وجوبه فيكون معرفة الله تعالى والاستدلال عليها
واجبين هذا خلاصة ما ذكروه في هذا المقام وفيه نظر من وجوه الاول انه انما يدل على وجوب
معرفة الله تعالى مطلقا لا على وجوب معرفة الاصول الخمسة المذكورة بتمامها لكن وجوب معرفته
مطلقا في اثبات وجوب النظر في معرفته عقلا او شرعا على ما هو المشايخ فيه من المعتزلة والاشاعرة
لكن المدعى هيهنا وجوب المعارف الاصولية على ما سنفصله الثاني ان الحكم بكون تلك
المعارف نظرية بالنسبة الى جميع المكلفين ممنوع لجواز ان يكون بعضهم بحيث يحصل له جميع تلك
المعارف او بعضها بالبديهة لا بالدليل كالنبي والائمة المعصومين صلوات الله عليهم السلام ويؤيد ذلك ما نقل عن
الغزالي والرازي ان وجود الواجب بديهي لا يحتاج الى نظر وما قال بعض المحققين في رده من ان
دعوى البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع ولئن سلم فلا ريب في ان سائر صفاته
نظرية لا يجدي بطائل فيها من وجوه كما لا يخفى وغاية التوجيه ان يقال المراد من المكلفين غير الذين
يحتاجون في تلك المعارف الى النظر فاستثناء المؤيدين من عند الله بالنفوس القدسية
بيان الحاجة الى المنطق في كتبه لكن لو قال بالتحقيق لا بالتقليد لكان احسن اذ الظاهر ان حصول
المعارف الاصولية بالبديهة كاف في الايمان بالطريق الاولى على ما لا يخفى الثالث ان النبي
والائمة عليه وعليهم السلام كانوا يكتفون من العوام بالاقرار باللسان والانقياد لاحكام الشرع و
يقررونهم على الايمان بمجرد ذلك من غير استفسار عن النظر والاستدلال بل مع العلم بعدم حصولها
لهم ولو كانت المعارف بالدليل واجبة لما جاز ذلك واجيب بانهم كانوا عالمين بانهم يعرفون
الادلة كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات
فجاج اما تدلان على الصانع الخبير ويحمل انه في الباب انهم لم يكن لهم العلم التفصيلي باحوال الادلة وتحريرها
وذلك غير قادح في المعرفة الواجبة على الاعيان كما عرفت وفي تلك الادلة ابحاث اخر لا يليق

ايراده في هذا المختصر فلا بد من ذكرها لا يمكن اي لا يصح ولا يجوز شرعا جهلها على احد من المسلمين وهو الاصول
المذكورة وادلتها ومن جهل شيئا منها عطف على قوله لا يمكن اي لا بد من ذكر الاصول وادلتها التي
من جهل شيئا منها خرج عن ربقة المؤمنين الربقة في اللغة الحبل الذي يربط به البهم والمراد بها هيهنا هو
الايمان على سبيل الاستعارة المصرحة تشبيها له بذلك الحبل لكونه جامعا للمؤمنين حافظا لهم عن الضلال
كالحبل لهم ويحتمل ان يكون لفظ المؤمنين استعارة بالكناية عن البهم والربقة استعارة تخييلية في
التقدير لكون ذكر الخروج ترشيحا والظاهر ان المقصود من هذا الكلام هو الاشارة الى وجه الحاق
الباب الحادي عشر بمختصر المصباح والعاشر بتغيير على ما سبق وحاصله انه لما ثبت وجوب معرفة الاصول
المذكورة بالدليل ثبت انه لا بد من ايراد تلك الاصول مع ادلتها حتى يحصل معرفتها للاسلام
بجهلها الخروج عن ربقة المؤمنين فوجب الحاق هذا الباب بذلك الكتاب حتى يكون مشتملا على ما يتوقف
عليه الانتفاع باصله من العبادات فقوله لا يمكن الخ من قبيل وضع الظاهر في موضع المضمر
تنبيها على وجه التفريع مع قصد المبالغة وزيادة التمكين ويؤيده اختيار ظاهر ما يشتمل على ما هو تكرار لما سبق
في المعنى مع التعبير عن عدم الصحة بعدم الامكان واما خص وجوبها هيهنا بالمسلمين مع انها واجبة
على جميع المكلفين كما صرح به سابقا تعريضا على المخالفين بانهم مع كونهم مسلمين خرجوا عن ربقة المؤمنين
ودواخل في بابهم خالدين ولهذا قال ومستحق العقاب الدائم وتفصيل الكلام في هذا المقام
انهم اختلفوا في ان الايمان عين الاسلام او غيره فعند بعضهم هو عينه وعند المحققين غيره واخص منه
اذ الاسلام هو تصديق النبي فيما علم مجيئه به ضرورة بالقلب واللسان والايمان هو هذا التصديق
مع المعارف الخمس الاصولية بالدليل هو المختار عند المصنف واما القول بان من لم يحصل المعارف
الاصولية بالدليل مخلد في النار ومستحق العقاب الدائم فلظواهر النصوص الدالة على ذلك
مثل حديث ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة كلهم في النار الا واحدة وحديث مثل اهل بيتي

كمثل سفينة نوح كما هو المشهور واما القول بانه خارج عن الايمان فلاتفاق الفرقة الناجية على ان
المؤمن بالمعنى الاخص لا يكون مخلدا في النار ولا يخفى ان هذه الادلة ظنيات لا تفيد اليقين
بالمطلوب واستدل بعض الشارحين على المدعى الثاني بان الايمان هو التصديق العلمي والتكليف بكل
ما جاء به النبي وعلم مجيئه به بطريق التواتر والجاهل بالاصول الخمس ليس مصدقا بذلك وعلى الاول
بان استحقاق الثواب موقوف على الايمان وقد ثبت انه غير مؤمن فلا يكون مستحقا للثواب و
كل من لا يستحق الثواب يستحق العقاب الدائم ضرورة ان المكلف لا يخلو عن احد الاستحقاقين قطعا
وفي كلا الدليلين نظر اما في الاول فلان ثبوت التواتر في جميع الاصول الخمس ثم واما في الثاني
فلانا وان سلمنا ان الجاهل بتلك الاصول ليس مؤمنا وان استحقاق الثواب موقوف على
الايمان لكن لا نسلم ان المكلف لا يخلو عن احد الاستحقاقين دائما بل لا يخلو عن احدهما في الجملة
لا يلزم من انتفاء استحقاق الثواب استحقاق العقاب الدائم بل استحقاقه في الجملة على ما لا يخفى
وقد رتب هذا الباب الواو اما للعطف على ما يتضمنه الكلام السابق اي فالحقت الباب
الحادي عشر بمختصر المصباح وقد رتبته على سبعة فصول واما للحالية او للاستيناف والترتيب في
اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد
ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر والمتبادر هو المعنى الاصطلاحي لكن حمله على المعنى
اللغوي على المرجح يستدعي حمل الترتيب عليه وعلى التقديرين لا بد من اعتبار تضمين او تقدير
في الكلام حتى يصح التعدية بعلى كما هو المشهور بين المحصلين وحمل الترتيب على معنى آخر غير مشهور
كالتفريع وان كان مصححا للتعدية بها لكنه لا يخلو عن بعد كما لا يخفى واسم الاشارة اشارة الى الكلام
الحاضر في الذهن على التحقيق سواء كان الباب عبارة عن الالفاظ المخصوصة الدالة على المعاني
المخصوصة على ما هو المختار من المعاني المشهورة في اسماء الكتب واجزائها وغيرها وذلك للتنبيه على

كالالوضوح ذلك الامر حتى كأنه محسوس مبصر وصيغة المضي محمولة على ظاهرها ان اريد الترتيب
الذهني وعلى التجوز ان اريد الترتيب الخارجي اللهم الا ان يكون الديباجة الحاقية ثم وجه الترتيب في
الفصول السبعة ان الاولى بتقديم اثبات الذات على اثبات الصفات والافعال وتقديم الصفات
على الافعال وتقديم الصفات الثبوتية على السلبية وتقديم الافعال العامة الثابتة في الثاني
اعني احكام العدل على الخاصة بالاضافة اعني احكام النبوة والامامة والمعاد وتقديم الاوليين
على الثالثة وتقديم الاولى على الثانية كل ذلك بتقدم بالذات او بالشرف او بالزمان كما
لا يخفى على من تأمل او القى السمع وهو شهيد الفصل الاول من الفصول السبعة في اثبات
الواجب الوجود اي في بيان ما صدق عليه مفهوم الواجب الوجود يعني ان ما صدق عليه هذا المفهوم
موجود في الخارج ولا يخفى ان هذا التصديق موقوف على تصور مفهوم الواجب الوجود لكونه طرفا له
ومفهوم الممكن الوجود معتبر في مقدمات دليله وهما انما يتضحان غاية الاتضاح بعد تصور مقابلهما
اعني مفهوم الممتنع الوجود اذ الاشياء انما تعرف باضدادها فلذا بين المصنف مفهومات الثلثة
قبل الشروع في المقصود فقال فنقول كل معقول وهو في الاصطلاح المشهور ما حصل صورته
في ذات العقل ويقابله المحسوس والمتخيل والموهوم وقد يطلق ويراد به ما يقابل المحسوس باحدى
الحواس الظاهرة وقد يطلق ويراد به المعلوم مطلقا وهو ما حصل صورته عند الذات المجردة ويكون المراد
ههنا وتفسيره بالصورة الحاصلة في العقل كما وقع في بعض الشروح ليس على ما ينبغي ولا يخفى ان لفظ
كل ههنا لم يقع موقعها لانها لاحاطة الافراد والتقسيم انما يكون لمفهوم الاعم الا ان يقال ذكرها للتنبيه
على كون التقسيم حاصرا لكنها انما قد ذكر في التعريفات تنبيها على كونها جامعا ومانعا فخلوها للمفهوم اما
ان يكون واجب الوجود في الخارج لذاته واما ان يكون ممكن الوجود في الخارج لذاته واما ان يكون
ممتنع الوجود في الخارج لذاته [illegible] الاظهر والاولى على ما لا يخفى وانما قيد الوجود بقوله في الخارج مع انه

السادس من الوجود وهو الوجود الخارجي تنبيها على ان المقصود ههنا تقسيم المعقول بالقياس الى الوجود
الخارجي لكن الاقسام الثلاثة اعني الوجوب والامكان والامتناع كيفيات لنسبة المحمولات الى الموضوعات
سواء كان المحمول نفس الوجود الخارجي او غيره من المفهومات ثم المشهور في هذا التقسيم ان المفهوم ان
كان ذاته مقتضيا للوجود فهو الواجب لذاته وان كان ذاته مقتضيا للعدم فهو الممتنع لذاته وان
لم يكن ذاته مقتضيا شيئا منهما فهو الممكن لذاته وفيه بحث لان الاول انما يتم على مذهب الحكماء
من ان وجود الواجب عينه وهو المختار عند اهل الحق من الفرقة الناجية ضرورة ان الاقتضاء يقتضي
المغايرة بين المقتضي والمقتضى فالواجب على رأيهم يخرج عن قسم الواجب لذاته ويدخل في قسم
الممكن لذاته وقد يجاب عنه بان هذا التقسيم شيء بالقياس الى الوجود والعدم وذلك لا يتصور الا
فيما له وجود او عدم مغاير لذاته فالواجب على رأيهم خارج عن التقسيم واما الواجب بمعنى ما يكون
ذاته مقتضيا لوجوده فهو داخل في المقسم في بادي الرأي وان لم يكن محققا في نفس الامر بل التحقيق
يقتضي استحالته والتقسيم المذكور انما هو بحسب الاحتمال العقلي لا بحسب نفس الامر ويرد عليه انه لا يخفى على المنصف
ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب لذاته ليتفرع عليه احكامه وخواصه واذا كان
الواجب خارجا عن المقسم لكون التقسيم بالحقيقة لغير الواجب ويكون الواجب المذكور فيه ممتنعا
فكيف حينئذ وكيف يتفرع عليه خواصه ويمكن توجيه الجواب بان حاصله ان التقسيم المذكور مبني
على ما يبدو في بادي الرأي من ان الوجود سواء كان واجبا او ممكنا فكان وجوده زائدا على
ذاته ثم بتحقيق ثاني الحال ان الواجب الذي ثبت وجوده بالبرهان وفرع عليه خواصه وجوده
عين ذاته وما كان وجوده مقتضى ذاته ممتنع الوجود في الخارج وكانهم ما لجوا في اول الامر الى ان
يثبت حقيقة الحال في ثاني الحال وامثال ذلك كثيرة في كلام الحكماء كما لا يخفى على من تتبع كلامهم وربما يجاب
عن اصل السؤال بان المراد من اقتضاء الذات للوجود اقتضاؤه حمل الوجود المطلق عليه

والعدمات اي منشأ لها فامتنع الوجود انتهاء فاقتضائها
حمل العدم المطلق عليها كذلك
وكذا العدمات اي ما منشأ

مواطاة او اشتقاقا وكذا المراد من اقتضاء الذات العدم اقتضاؤه لحمل العدم المطلق عليه كذلك
واورد عليه انه يلزم على هذا ان يكون الوجودات الخاصة للممكنات واجبة لذواتها ضرورة انها تقتضي
حمل الوجود المطلق عليها مواطاة اقول فيه نظر لان المراد من الاقتضاء الاقتضاء التام الضروري كما
هو المتبادر من اللفظ والوجودات الخاصة لا تقتضي حمل الوجود المطلق عليها اقتضاء تاما ضروريا
لان افتقارها الى عللها يستلزم افتقاره الى تلك العلل فلا يكون اقتضاؤها تاما ضروريا على ان اصل
الاقتضاء انما هو في موضع المنع فلا يعقل ولكن الجواب عن اصل الاشكال بان حاصل التقسيم ان الشيء
اما ان يكون موجودا لا باقتضاء الغير وهو الواجب لذاته واما ان يكون معدوما لا باقتضاء الغير
وهو الممتنع لذاته واما ان يكون موجودا او معدوما باقتضاء الغير وهو الممكن لذاته على نحو ما قالوا ان
الجوهر قائم بذاته يعني انه غير قائم بغيره ومبني هذا الاعتبار على انه لا يخلو من شوب تكلف البحث الثاني
ان ذلك التقسيم غير حاصر لجواز ان يكون الذات مقتضيا للوجود والعدم معا فالاقسام اربعة لا ثلاثة
واجيب عنه بان هذا الاحتمال منتف ببادي النظر بين بديهة العقل ضرورة ان الشيء لو كان ذاته مقتضيا
للوجود والعدم معا لزم اجتماع النقيضين قطعا وبمثل هذا الاحتمال لا يخرج التقسيم عن كونه حاصرا عقليا
بجزم العقل بالانحصار بمجرد ملاحظة مفهومه اقول فيه نظر لان الحصر العقلي سواء كان بمعنى الحصر الدائر
بين النفي والاثبات او بمعنى جزم العقل بالانحصار بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة لا بد ان يكون بديهيا او [illegible]
كما حقق في محله ومن البين ان مثل ذلك الاحتمال يخرجه عن هذا لان بطلانه موقوف على الاستدلال
او تنبيه كما لا يخفى نعم يمكن ان يجاب بان هذه القسمة لا يلزم ان يكون عقلية بل يكون قطعية او استقرائية
والاحتمال المذكور لا يخرجها عن ذلك ويمكن ان يقال ان هذه القسمة ليست بحسب نفس الامر والا لخرج عن المقسم
الممتنع لذاته ضرورة انه غير متحقق في نفس الامر بل انما هي بحسب الاحتمال العقلي في بادي الرأي فخرج الاحتمال
المذكور خارج عن الحصر مطلقا الا ان يقال تلك القسمة انما هي باعتبار الوجود الخارجي والعدم الخارجي

فلا شك ان الممتنع الوجود في الخارج وان لم يكن متحققا في الخارج لكنه متحقق في نفس الامر فلو اعتبر القسمة
بحسب نفس الامر لم يخرج الممتنع لذاته بخلاف الاحتمال المذكور ثم لو اعتبر القسمة بالقياس الى الوجود المطلق
والعدم المطلق كما دل عليه تمثيل الممتنع لذاته باجتماع النقيضين وشريك الباري لم يستقم الحصر مطلقا
اقول لا يبعد ان يقال ليس المراد من اقتضاء الذات للوجود اقتضاؤه فقط وكذا ليس المراد من اقتضاء
الذات للعدم اقتضاؤه فقط فالاحتمال المذكور مندرج في قسمي الواجب والممتنع ثم يلزم احتمال
التداخل بين الاقسام في بادي النظر وهذا لا يقدح في الحصر العقلي الذي هو موضع الكلام [illegible]
[illegible] احتمال الواسطة اشكال واعلم ان قوله لذاته في القسم الاول للاحتراز عن الواجب لغيره وهو الممكن الموجود
وفي القسم الثالث للاحتراز عن الممتنع لغيره وهو الممكن المعدوم واما في القسم الثاني فلبيان الواقع رعاية للموافقة
[illegible] الممكن من انه لا امكان بالغير [illegible] ثم انهم اختلفوا في علة احتياج الممكن الى المؤثر فذهب الحكماء الى انها
الامكان وحده وبعض المتكلمين الى انها الحدوث وحده وبعضهم الى انها الامكان مع الحدوث شرطا ومن
ههنا ترى الحكماء يستدلون على ثبوت الواجب المؤثر في العالم بامكان الآثار وترى المتكلمين يستدلون على
ذلك بحدوث الآثار اما بحدوث الجواهر او بامكانها مع الحدوث كما هو طريقة الخليل عليه السلام حيث قال لا احب
الآفلين واما بحدوث الاعراض او امكانها كما هو طريقة الكليم عليه السلام حيث قال ربنا الذي اعطى كل
شيء خلقه ثم هدى على ما قيل والاثر على كل تقدير اما آفاقي او انفسي كما اشير اليه في قوله سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فطريقة الخليل عليه السلام آفاقي وطريقة الكليم عليه السلام انفسي وقول
امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه اشارة الى الطريقة الانفسية كما لا يخفى ولما كان الحق الحقيق مذهب
الحكماء اختاره المصنف واستدل بالامكان على ثبوت الواجب فقال ولا شك في ان ههنا اي
في الخارج موجودا اي متحققا ثابتا موجودا في الخارج وهذا اولى لا يشك فيه عاقل ولا ينكره الا السوفسطائية
الذين لا اعتداد بهم ومن البين ان الموجود في الخارج منحصر في الواجب الوجود لذاته والممكن الوجود لذاته ضرورة

ان الموجود الممكن ان يكون ممتنع الوجود لذاته فان كان ذلك الموجود واجبا لذاته فالمطلوب وهو ثبوت الواجب
الوجود لذاته ثابت وان كان ذلك الموجود ممكنا افتقر في وجوده الخارجي الى موجد موجود يوجده اي يوجد
هذا الموجد ذلك الموجود الممكن بالضرورة يعني ان افتقار الممكن الى علة موجدة له بديهي لا يحتاج الى الدليل
وذلك لان الحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر من غير مرجح ضروري يجزم به البله والصبيان بل هو
مركوز في طبائع البهائم واما قيد الموجد بالموجود اذ لو جاز كونه معدوما لم يلزم التسلسل الذي هو
الموجود بل لم يلزم دور ولا تسلسل اصلا لجواز ان يكون الموجد المعدوم ممتنعا لذاته لا واجبا ولا ممكنا حتى
يلزم اما ثبوت المطلوب واما الدور او التسلسل فان كان ذلك الموجد الموجود واجبا لذاته فالمطلوب ثابت ايضا
وان كان ممكنا افتقر الى موجد موجود آخر اي مغاير للموجد الاول فان كان ذلك الموجد الثاني هو الممكن الاول
دار اي لزم الدور من قبيل نسبة الفعل الى المصدر وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب
وان كان ممكنا آخر غير ممكن الاول تسلسل اي لزم التسلسل وهو ترتب امور غير متناهية ايما ترتب لا الى الواجب لذاته وعدم
الحد اصلا وهو ترتب امور غير متناهية اما وضعا كما في عدم تناهي الابعاد واما عقلا بطريق التصاعد
من المعلول الى العلة وهو التسلسل من جانب العلة كما نحن فيه او بطريق التنازل من العلة الى المعلول وهو التسلسل
من جانب المعلول هذا على رأي الحكماء واما على رأي المتكلمين فهو وجود امور غير متناهية سواء كانت مترتبة اولا
على ما سيجيء مفصلا وكان عليه ان يقول بعد الترديد الثاني فاما ان ينتهي الى الواجب لذاته او يعود الى موجد من الآحاد
التي قبله او يذهب الى غير النهاية فان كان الاول فالمطلوب وان كان الثاني دار وان كان الثالث تسلسل
وههنا بحث من وجوه الاول ان الممكن بعد التحقيق ما لا يكون ذاته مقتضيا للوجود ولا للعدم اقتضاء تاما
ضروريا فيجوز ان يكون ذاته مقتضيا لاحدهما اقتضاء غير تام ولا يقتضي موجدا مغايرا حتى يلزم الدور او التسلسل
او الانتهاء الى الواجب لذاته الثاني ان الممكن يجوز ان يكون احد الطرفين بذاته ازليا راجحا رجحانا غير واصل
الى حد الوجوب ويقع ذلك الطرف الراجح بهذا الرجحان الذاتي من غير حاجة الى مرجح مغاير له فلا يلزم

بيج ا

ترجيح احد المتساويين من غير مرجح بل ترجيح الراجح ولا فساد فيه وعلى هذا ايضا لا حاجة للممكن الموجود الى موجد مغاير
فلا يلزم شيء من الامور الثلاثة وقد تصدى المحققون لابطال هذا الاحتمال لكن ما ذكروه من المقال لا يخلو عن
ضعف واشكال لم نتعرض له مخافة الاطناب والابطال الثالث انا لو سلمنا ان الممكن يحتاج الى مؤثر
مغاير له فلا نسلم انه يحتاج الى موجد موجود لجواز ان يكون وجوده لازما لماهية ممكن آخر ومترتبا عليها من
حيث هي من غير ان يكون الوجود مدخل فيه واما ما ادعوا عليه من ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ممنوع
ان ادعوا البداهة فيه لجواز ان يقتضي ذات الشيء من حيث هي وجود ممكن كما يقول المتكلمون في الواجب
لذاته من ان وجوده زائد على ذاته وذاته من حيث هي تقتضي وجوده اقتضاء تاما ضروريا والقول من
اقتضاء الذات وجودا واقتضاءها وجود غيرها بان الثاني فرع وجودها بخلاف الاول تحكم بحت لا بد له من
دليل ولا يخفى ان هذه المنوع الثلاثة واردة على جميع براهين اثبات الواجب لذاته واثباته بالدليل القطعي
امر مشكل جدا كما اشار اليه بعض العارفين الرابع ان اللازم على تقدير انتفاء الواجب احد الامور الثلاثة
توقف الشيء على غيره او الدور او التسلسل فالاولى عدم الاقتصار على الآخرين الا ان يقال ترك ذلك الاحتمال
لظهور فساده حتى ان فساد الدور مبني على فساد تقدم الشيء على نفسه كما سيجيء وهو باطل بالضرورة راجع
الى التسلسل وكان التصريح بدعوى البطلان في التسلسل وترك التصريح ببطلان الدور مع ان لا بد من دعوى
البطلان فيهما معا حتى يتم الدليل اشارة الى ان بطلان الدور بديهي لا يحتاج الى بيان كما ذهب اليه
الرازي واختاره المحقق الطوسي حتى كانه لا حاجة فيه الى دعوى البطلان ايضا بخلاف التسلسل ويؤيد تلك الاشارة
ما وقع في بعض النسخ من قوله بعد هذا الكلام لان جميع آحاد تلك السلسلة بدون الواو على ان يكون تعليلا
على بطلان التسلسل او اشارة الى ان بطلان التسلسل يستلزم بطلان الدور لاستلزام الدور التسلسل على ما
قيل ويحتمل ان يكون الضمير راجعا الى كل واحد من الدور والتسلسل او الى احدهما باعتبار ان اللازم في المقصود احدهما
لا كلاهما وفي البين ان بطلان احد الامرين يستلزم ابطال كل واحد منهما ضرورة ان احد الامرين اعم
الطال

من كل واحد وابطال الاعم يستلزم ابطال الاخص وكانه قال واللازم بجميع اقسامه باطل فلم اما وجه بطلان
الدور فالبينة عليه هو ان يقال اذا توقف آ على ب بمرتبة او بمراتب وتوقف ب على آ بمرتبة او بمراتب لزم
تقدم كل منهما على نفسه بمراتب وتأخر كل منهما عن نفسه بمراتب وكلاهما ضروري البطلان لا يستلزم احتمالها اجتماع
النقيضين وارتفاعهما معا ولما جعل هذا الوجه منبها على بطلان الدور لا دليلا عليه اندفع ما اورده عليه
من الاعتراضات والشبه المذكورة في التنبيهات مما لا يجدي كثير نفع واما وجه بطلان التسلسل والدليل عليه
فكثيرة واقويها واشهرها البرهان التطبيقي الذي هو العمدة في ابطال التسلسل لجريانه في كل ما ادعي تناهيه وتقريره
انه لو تسلسل امور الى غير النهاية لحصل هناك جملتان احدهما المجموع تلك الامور الغير المتناهية بحيث
لا يشذ عنها شيء والاخرى ما سوى قدر متناه من تلك الجملة من جانب المبدأ فنطبق الجملتين من مبدأيهما
بان نفرض الاول من الناقصة بازاء الاول من الاولى والثاني بازاء الثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل
جزء من الاولى جزء من الناقصة يلزم تساوي الكل والجزء وان لم يكن كذلك بعد وجد في الاولى جزء
لا يوجد بازائه جزء في الناقصة وهذا يستلزم تناهي الناقصة ويلزم منه تناهي الاولى لان زيادتها عليها
بقدر متناه هو القدر المحذوف من الاولى لتحصيل الناقصة والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه بالضرورة
فيلزم انقطاع السلسلتين معا وقد فرضناهما غير متناهيين وكلا اللازمين باطل قطعا فالملزوم مثله
وهذا الدليل على رأي المتكلمين يجري في الامور الغير المتناهية الموجودة مطلقا سواء كانت متعاقبة
في الوجود كالحركات الفلكية او مجتمعة فيه سواء كان بينها ترتب عقلي كالعلل والمعلولات او وضعي
كالابعاد او لم يكن بينها ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة فلا يتقدم لاشتراط في بطلان
الا الوجود واما على رأي الحكماء فلا يجري الا في الامور المرتبة المجتمعة في الوجود فشرط عندهم في بطلان
الترتيب والاجتماع في الوجود ايضا ولهذا قالوا بعدم تناهي الحركات الفلكية والحوادث اليومية والنفوس
الناطقة وقد اورد على التطبيق ان الدليل جار في مراتب الاعداد فيلزم تناهيها مع انها غير متناهية

اتفاقا وبديهة واجيب عنه بان التطبيق انما يجري في ما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه
ينقطع بانقطاع التوهم وحاصله ان التطبيق فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاعداد الا قدرا
متناهيا وما يقال انها غير متناهية معناه انها لا تنتهي الى حد لا يكون فوقه آخر وفيه اشكال وكذا الكلام
في معلومات الله تعالى ومقدوراته سواء لا وجود لها ولو ورد بان مراتب العدد وان لم يكن تفاصيلها موجودة
في الاذهان القاصرة لكنها موجودة بتفاصيلها في المبادي العالية والا لزم النقص في الواجب والخلل
المنتظر فيهما وكلاهما محال عندهم واتفق ان كل واحدة من تلك المراتب متصفة بصفة ثبوتية في نفس الامر
مثل كونها فوق ما تحتها وتحت ما فوقها فلا بد ان يكون موجودة في نفس الامر ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء
في نفس الامر يستلزم ثبوت المثبت له فيها ولا خفاء في ان التطبيق على الوجه المذكور لا يتوقف
على الوجود في الخارج بل يكفي فيه الوجود في نفس الامر سواء كان في الخارج او في الذهن اللهم الا ان يقال
ان اكثر المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني اقول فيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم انه لو لم يعلم المبادي
العالية بمحاط جميع مراتب العدد تفصيلا لزم النقص في الواجب والخلل المنتظر في المبادي العالية
لجواز ان يكون الاحاطة بجميعها تفصيلا ممتنعة فلا يلزم النقص في الواجب ولا الخلل المنتظر
في تلك المبادي ويؤيد ذلك ما قيل ان معنى عدم تناهي معلوماته تعالى انها لا تنتهي الى حد لا يتصور
فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له داخل في علمه الشامل على ان استلزام علم المبادي العالية للوجود
الذهني ممنوع واما ثانيا فلان اتصاف جميع مراتب العدد بالصفات الثبوتية غير بين ولا مبين
ولو سلم فيكفي في ذلك كونها موجودة في الذهن اجمالا لان ثبوت شيء لشيء في نفس الامر يستلزم
ثبوت المثبت له في نفس الامر مطلقا سواء كان في الخارج او في الذهن تفصيلا او اجمالا ووجودها في
الذهن اجمالا لا يكفي في التطبيق على ما لا يخفى واما ثالثا فلان الاعتذار المذكور لو تم من جانب
اكثر المتكلمين المنكرين للوجود الذهني مع ان الاشكال مشترك الورود من جميع المتكلمين والحكماء ايضا

ثم اورد بعض الحكماء ان الدليل جار في الحركات الفلكية والنفوس الناطقة الغير متناهية اعتبارا من مجموعها

ما جاب عن الاول بان ما لا يجتمع في الوجود معدوم قطعا فلا يجري فيه التطبيق كما في مراتب العدد ومن انه

يكفي في التطبيق وجود الاجزاء في الجملة ولو متعاقبة كما لا يخفى ولهم في النقض عن الثاني جواب يعني ايراده في

الخطاب لا يليق بشرح هذا الكتاب واسم ان جملة من شرائط الترتيب جارية في جميع النفوس ايضا

العدد اذ لا ترتيب فيها ابتداء [illegible] ان يحمل على ذلك الدليل انما لم انه لو لم يوجد ما ورا الكل

جزئي الاول في جزئي الثاني يلزم تناهي الباقي لجواز ان يكون احد الجملتين انقص من الاخرى مع كون كل منهما

غير متناهية لا بد لنفي ذلك من دليل في دعوى البداهة غير مسموع ثم اقول بعد لزوم تناهي الناقصة لا حاجة الى

اثبات تناهي الزائدة بالمقدمات المذكورة لانه انما يحتاج الى ذلك لو كانت الجملة الثانية خارجة عن الاولى

واما اذا كانت داخلة فيها من جانب عدم التناهي كما فيما نحن فيه فتناهي الناقصة يستلزم تناهي الزائدة من غير

حاجة الى ذلك على ما لا يخفى لا يقال اذا كان الاجتماع في الوجود شرطا في بطلان التسلسل عند الحكماء لم يدعى

بطلانه فيما نحن فيه على رأيهم لجواز ان يكون الممكنات المتسلسلة متعاقبة في الوجود لا مجتمعة مع ان هذا الدليل

على رأيهم لانا نقول اتفق الحكماء على ان علة الحدوث علة البقاء وهو المختار عند المحققين وح لا بد ان يكون

تلك الممكنات المتسلسلة مجتمعة في الوجود قطعا ولان عطف على ما تقدم من فحوى الكلام كانه قال لان الحوادث موجودة

لانه لا شك في انها موجودة ولان جميع احاد تلك السلسلة الخ واما اورد والسلسلة في سوال الوجود

لدلالة فيها على ان ادلة اثبات الواجب على قسمين احدهما ما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل وثانيهما

ما لا يتوقف على ذلك بل يدل على ثبوت الواجب اولا ثم ينتقل منه الى بطلان التسلسل كما سيرد عليك في

فصل الصحيح لان هذا الوجه على ان يكون دليلا على بطلان التسلسل وقد اشار اليه بقوله في اخر الكلام

واحاد موالتها كما لا يخفى جميع احاد تلك السلسلة الخ موجد جميع الممكنات اي لو لم يوجد واجب لذاته لكان

كل موجود ممكنا مستندا الى ممكن اخر فيتحقق هناك سلسلة مركبة من ممكنات غير متناهية مجموع تلك السلسلة

المجموع

لجميع الممكنات

لجميع الممكنات بحيث لا يشذ عنها شيء منها موجودة ممكنة اما كونها موجودة فلان اجزاءها باسرها

موجودة قطعا وما وجد جميع اجزائه فهو موجود بالضرورة واما كونها ممكنة فلانها مفتقرة الى الكل

من الممكنات التي هي اجزاؤها والموجود المحتاج وخصوصا الى الممكن ممكن قطعا كما قالوا ويمكن ان يقال

في فرض انتفاء الواجب لذاته فلا بد ان يكون مجموع تلك السلسلة ممكنة واللازم خلاف المفروض ضرورة

ان الموجود منحصر في الواجب لذاته والممكن وههنا بحث من وجهين الاول انا لا نسلم ان مجموع تلك السلسلة

موجود لان ما وجد جميع اجزائه انما يكون موجودا اذا لم يكن حينئذ للاجزاء للكل شروط شرط واما اذا كان

بينها ارتباط شرط فلا يلزم من وجودها وجوده لجواز انتفاء ذلك الشرط كما في العشرة فان اجزاءها الاربعة

المربوط بعضها ببعض لما يعلق الانضمام اذ لا انتزاع بالجزء الرابع الذي هو الوضع او الاوضع وجواب

ان وجود الكل عين وجودات اجزائه مطلقا بالضرورة فلا وجه لوجود الاجزاء بدون وجود الكل قطعا

ومع ذلك مكابرة غير مسموعة واما حديث العشرة فاجزاؤها مردود بان الجزء الرابع منها هو الوضع او الا

شرط الانضمام او الانتزاع لا ذات الوضع او الاوضع الا ان الذات والتقييدات ونحوها في العشرة بهيئة

واحدة مجموعها اجزاء وحدات وحمل الاجزاء ارتفع لانه الثاني ان ذلك المجموع اما ان يكون موجودا

اذا كانت اجزاؤه مجتمعة في الوجود واما اذا كانت متعاقبة فلا يلزم كون المجموع موجودا ولا ممكنا واحتاج

الاجزاء فيما نحن فيه ممنوع لجواز ان لا يكون علة الحدوث علة البقاء كما ذهب اليه بعضهم وجوابه ان المراد بوجود

ذلك المجموع وامكانه اعم من ان يكون موجودا بوجودات مجتمعة او متعاقبة وان يكون ممكنا بالاعتبار

المجتمع او المتعاقب ويكفي هذا في اثبات المرام اذ لا خفاء في ان الموجود المركب يحتاج الى مؤثر باعتبار مجموع

وجودات اجزائه سواء كانت مجتمعة او متعاقبة على ان المختار ان يكون هذا الاستدلال على رأي الحكماء القائلين

بان علة الحدوث علة البقاء كما هو الحق واذا كان مجموع احاد تلك السلسلة ممكنا فمشترك اي مشارك تلك

الجميع مع كل واحد من احاده او يحمل ان يكون الضمير راجعا الى مجموع الجميع والاحاد وح يكون الاشتراك بمعنى

اي مشترك جميع الاحاد وكل واحد منها في امتناع الوجود بذاتها او لو كانت موجودة بذاتها لكانت اجزاؤها

هذا يوجه الملازمة بنفس الموضع السابق فتذكر فلا بد لها من موجد اي موجود مستقل ونحو عليه بقوله فيكون واجبا

بالضرورة وبناء على ان كل ممكن محتاج الى موجد موجود وقد عرفت ما فيه فلا تغفل خارج عنها بالضرورة

وذلك لان موجد المجموع لو لم يكن خارجا عنه لكان اما عينه او جزءا منه وكلاهما باطل بل يجب ان يكون خارجا

اما بطلان الاول فلان موجد الكل لو كان عينه من حيث هو يلزم ان يكون واجبا لذاته وقد ثبت انه ممكن هذا

مع انه يستلزم تقدم الشيء على نفسه لو كان غيره من حيث انه موجد يلزم اما عدم الشيء على نفسه او كون الشيء موجودا وموجدا لنفسه

ضرورة تقدم العلة من حيث الوجود على المعلول بالوجود وهذا يوضح ما قيل ان العلة التامة للشيء لو كانت نفسه

لكان واجبا لذاته لا ممكنا واما بطلان الثاني فلان موجد الكل موجد لكل جزء من اجزائه واللازم باطل لان موجد

الكل بل بعضه فيلزم كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله وههنا ابحاث الاول انه ان اريد بالموجد الفاعل مطلقا

فلا نسلم ان موجد الكل موجد لكل جزء منه لجواز ان يكون الفاعل في الجملة فيما حاجة الى ذلك لا يستند اليه وان اريد

الفاعل المستقل في التأثير بمعنى انه لا يستند المعلول الا اليه او الى ما صدر عنه فلا نسلم ان الممكن لا بد له من فاعل مستقل

في التأثير بهذا المعنى اقول يمكن ان يجاب عنه بان المراد هو مطلق الفاعل كما هو الظاهر ولا بد ان يكون فاعل

الكل فاعلا لجزء منه بناء على ان وجود الكل عين وجودات الاجزاء فلو لم يكن موجد وجود الكل موجدا لجميع

وجودات الاجزاء لم يكن موجدا لوجود الكل ضرورة ان موجد الشيء موجد لما هو عينه الا ان فيه ما سيجيء في

الثاني انه ان اريد يكون موجد الكل موجدا لجزء منه ان موجد الكل موجد لكل جزء منه بعينه فلا نسلم لجواز ان

يكون موجد الكل المجموع موجدات الاجزاء لا موجد الشيء منها اصلا كما اذا كان موجد بعض الاجزاء غير موجد البعض

الاخر كما فيما نحن فيه وان اريد ان موجد الكل اما عين موجد كل جزء منه او مشتمل عليه فلا نسلم ان موجد الكل لو كان

جزءه يلزم كون ذلك الجزء علة لنفسه لجواز ان يكون موجد الكل مجموع موجدات الاجزاء على سبيل التوزيع وهو

ههنا ما قبل المعلول الاخير ولا محذور فيه لانه لما كان وجود الكل عين وجودات الاجزاء قطعا ولا شك ان الكلام الاول

الا باعتبار

الا باعتبار ان ما لوحظ في الثاني بعينه ما لوحظ في الاول بعينه واحدة كان موجودات الاجزاء كافية في وجود

الكل ولا حاجة له الى موجد اخر ضرورة واما ما قيل ان الكل ما حدث بتلك الاجزاء موجود مستقل ما قبل المعلول

الاخير فهو اولى بان يكون موجدا للكل ففساده ظاهر لان ما قبل المعلول الاخير فهو اولى بان يكون موجدا للكل

لانه الموجد لجميع اجزائه نوزيعا مع انه اكثر شمولا الاجزاء وكذا الكلام في ما قبل المعلول الاخير ما قبل المعلول الاخير

وكذا الثالث ان ذلك الدليل لو تم يلزم منه ما يلزم بعدم الواجب بل عدم ما به لان المجموع المركب من جميع الممكنات

الموجودة والواجب موجود لا بد له من موجد وموجده لا يكون عينه ولا جزءه فلا بد ان يكون خارجا

والموجود الخارج عن جميع الممكنات والواجب واجب اخر وهكذا وكذا الكلام في المركب من الواجب ومعلوله الاول

كالعقل الاول فان موجده ليس عينه ولا جزءه ولا ممكنا اخر فتعين ان يكون واجبا اخر وهكذا لا يقال المركبات

المذكورة انما هو باعتبار اجزائها الممكنة واما الاجزاء الواجبة فلا دخل لها في امكان تلك المركبات فالممكن بالحقيقة

تلك الاجزاء الممكنة وموجد الاجزاء الواجبة فلا يحتاج ذلك مما نحن فيه ان اجزاء السلسلة المفروضة ممكنة

لانا نقول المركب من حيث هو مركب ممكن سواء كان مركبا من الممكن او لا حتى ان المركب من الواجبين ممكن وكذا المركب

من المتعدد اذ التحقيق ان المركب مطلقا يستلزم الامكان الذاتي ولهذا حكموا بان البساطة من لوازم الوجود الذاتي

ثم يمكن ان يجاب بان المركب من الواجب والممكن وان كان ممكنا لكن لا يحتاج الى موجد بعد الوجود وتحصل لكنه

ما بعد الوجود لجزءه الممكن بخلاف المركب من الممكنات الصرفة فلا بد له من موجد بعد الوجود بطور الضرورة

انهم جعلوا هذا الدليل من الادلة الغير المفتقرة الى ابطال الدور والتسلسل وما ذكره من ان موجد الكل لو كان جزءه

يلزم كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله يقتضي ابطال الدور قطعا واجيب عنه بانه يكفي في بطلان كون الجزء موجد الكل

لزوم كونه علة لنفسه ولا لزوم كونه علة لعلله فانما ذكره تبرعا لا لتوقف المطلوب عليه اقول يمكن ان يجاب عنه بان المراد

افتقار هذا الدليل الى ابطال الدور والتسلسل عدم افتقاره الى كل منهما على حتى يرجع الى الكلي لا عدم افتقاره

الى ابطال شيء منهما على ما هو السلب الكلي اذ الغرض الغائي هو الدليل المفتقر الى ابطال كل منهما وانهم لا يحكمون الا كلاهما

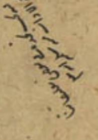
الا ابطال

بطلان كون الجزء علة لعلية بطلانه لا من جهة انه دور يستلزم تقدم الشيء على نفسه بل من جهة انه يستلزم توارد العلتين المستقلتين
على كل واحد من الاجزاء الغير المتناهية ضرورة ان الكل واحدة من علله علة مستقلة اخرى على ما فرض على انه فرق بين الدور
وكون الشيء علة لعلته ولو بالاعتبار فتأمل واذا كان موجد الجميع خارجا فيكون واجبا بالضرورة اذ الموجود
الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته واعترض عليه بانه ان اريد بتلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات السلسلة الجامعة
لجميع الممكنات بحيث لا يشذ عنها ممكن اصلا فهي غير لازمة من الكلام السابق وان اريد بها السلسلة الجامعة لجميع
الممكنات المتسلسلة المذكورة فالموجود الخارج عنها لا يلزم ان يكون واجبا لذاته بل يجوز ان يكون ممكنا اخر واجيب
عنه بانه ينقل الكلام الى ذلك الممكن فيحصل هناك سلسلة اخرى موجدها اما واجب لذاته او ممكن اخر وينقل الكلام
اليه وهكذا فاما ان ينتهي الى الواجب لذاته او يحصل هناك سلاسل غير متناهية فمجموع السلسلة المشتملة على تلك السلاسل
الغير المتناهية جامعة لجميع الممكنات بحيث لا يشذ عنها ممكن اصلا والخارج عنها لابد ان يكون واجبا لذاته فالمراد
بتلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات اذ الكلام يجر اليها بالاخرة **اقول** لا يلزم ان يكون تلك السلسلة المشتملة على
جميع تلك السلاسل المترتبة الغير المتناهية جامعة لجميع الممكنات بحيث لا يشذ عنها ممكن اصلا لجواز ان يكون
الخارج عنها ممكنا اخر ايضا ولو ينقل الكلام اخرا الى مجموع الممكنات الموجودة الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها ممكن
اصلا فلا يلزم ان يكون من جميع اجزائها ترتب لجواز ان يكون بعض اجزائها غير مستند الى بعض اخر اصلا فلا
يكون هناك تسلسل باطل على راي الحكماء ولا يدل على هذا الدليل على بطلان التس اصلا ولهذا اخذوا الترتيب في اجزاء
تلك السلسلة ولم يريدوا من اول الامر مجموع الممكنات الموجودة بحيث لا يشذ عنها ممكن موجود الا ان يقال
انما ينقل الكلام اخرا الى السلسلة المشتملة على جميع السلاسل المترتبة الغير المتناهية والموجود الخارج عنها وان جاز
ان يكون ممكنا اخر لكن لا يجوز ان يكون الموجود الخارج عنها الموجد لها ممكنا اخر والا لحصل هناك سلسلة اخرى
غير متناهية فيكون داخلا في تلك السلسلة المفروضة ضرورة انها فرضت مشتملة على جميع السلاسل المترتبة الغير
المتناهية فلابد ان يكون موجد تلك السلسلة المفروضة واجبا لذاته لكن على هذا يكون المراد بقوله الموجود الخارج عن

جميع

جميع الممكنات واجب لذاته ان الموجود الخارج عن جميع الممكنات الموجد لها واجب لذاته وقد عرفت ان الكلام في
موجده ايضا اشكال ثم لو قالوا الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته او مستلزم له لكان اولى لجواز ان
يكون موجد تلك السلسلة ممكنا اخر مستندا الى الواجب ابتداء او بواسطة او بوسائط او مركبا من الواجب وممكن اخر
او ممكنا اخر مستندا الى هذا المركب كما لا يخفى وهو المطلوب اورد عليه ان ثبوت الواجب على تقدير عدم ثبوته يكون
خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوبا كما قيل عدم ثبوت الواجب يستلزم ثبوته فيكون محالا ضرورة
ان ما كان مستلزما للنقيض كان محالا فيكون ثبوت الواجب حقا واجيب عنه بان الحال كما ذكر لكن الخلف
اللازم منه يكون عين المط ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوب ايضا **اقول** ذلك الاشكال انما يتجه
لو قرر الدليل بطريق الخلف ويمكن تقريره بطريق القياس الاستثنائي مع وضع المقدم بان يقال اذا كان
ههنا موجود فالواجب ثابت لكن ههنا موجود فالواجب ثابت اما وضع المقدم فظ واما الملازمة فلانه اذا
كان ههنا موجود يلزم اما كونه واجبا او استناده اليه بواسطة او بغير واسطة واما الدور او التس وعلى كل
تقدير يلزم ثبوت الواجب اما على التقدير الاول فظ واما على التقديرين الاخرين فلانهما مستلزمان لوجود
سلسلة غير متناهية مشتملة على جميع الممكنات قطعا وتلك السلسلة ممكن موجود لابد لها من موجد موجود خارج
عنها وهو الواجب فيلزم ثبوت الواجب على كل تقدير وهو المط وعلى هذا لا اشكال على انه يمكن ان يقال
المراد بقوله وهو المط انما المط الذي فرض نقيضه فيكون نقيضه باطلا فيكون المط حقا فيعطي هذا التقرير
الكلام على تقدير كونه دليلا برأسه على ثبوت الواجب لذاته كما هو الظ واما تقرير الكلام على تقدير كونه دليلا على
بطلان التس فبان يقال التس اللازم ههنا باطل لان كون الواجب لذاته موجدا لتلك السلسلة يستلزم
انقطاعها قطعا اذ الواجب الموجد لها ان لم يوجد بعض احادها لم يكن موجدا لها ضرورة ان موجد الكل
لابد ان يكون موجدا لبعض اجزائه وان كان موجدا لبعض احادها فلابد ان ينقطع السلسلة عنده والا
لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد واورد عليه ان هذا انما يلزم اذا كان لكل واحد من احاد

علة مستقلة في تلك السلسلة واما اذا لم يكن كذلك فلا يلزم ذلك لجواز ان يكون الموجد لكل واحد من احادها مركبا
من ما فوقه من العلل فلا يلزم بطلان التس قطعا ويمكن ان يجاب عنه بان المفروض في تلك السلسلة ان يكون لكل واحد
من احادها موجد فيها فلو كان الواجب موجد الشيء منها لزم توارد العلتين التامتين على معلول واحد لا
انه يستلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد الا ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التس في العلل الفاعلية
دون العلل مطلقا ولا محذور فيه لانه كما لا يبطل التس في المعلولات كذلك لا يبطل التس في العلل مطلقا
بناء على ان المقصود ههنا ابطال التس في الجملة اما ابطاله مطلقا فانما هو بادلة اخرى ووجه اثبات الفرض
في السلسلة المذكورة ان يكون لكل من احادها علة مستقلة فيها فعلى هذا يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد قطعا وفيه نظر لان العلة المستقلة لابد ان يكون موجودة فلو كان الكلام السابق في العلة المستقلة
فيمكن ان لم يحصل هناك سلسلة فضلا عن سلسلة غير متناهية موجودة فتأمل فان قلت الحكم ببطلان التس فيما سبق
كان مقدمة لدليل اثبات الواجب فلو كان قوله لان جميع احاد تلك السلسلة الخ دليلا على هذه المقدمة يصير مقدمة
اثبات الواجب حيث قال فيكون واجبا بالضرورة يلزم الدور والمصادرة على المط قلت لكن يعرف من هذا الدليل
ان التس مستلزم لوجود سلسلة جامعة لجميع الممكنات ووجود تلك السلسلة مستلزم لوجود الواجب المؤثر فيها و
وجود الواجب المؤثر فيها مستلزم لانقطاع السلسلة على ما عرفت سابقا فيكون وقوع التس مستلزما لانتفائه
ضرورة ان المستلزم لمستلزم الشيء مستلزم لذلك الشيء وما كان وقوعه مستلزما لانتفائه يكون باطلا قطعا
وعلى هذا لا يستدعي قوله فيكون واجبا بالضرورة ان يكون اثبات الواجب من مقدمات دليل ابطال التس
فيلزم المصادرة نعم لو اكتفي في موجد تلك السلسلة بكونه موجودا خارجا عنها ولم يتعرض لكونه واجبا لكفى
في ابطال التس وسلم عن توهم الدور وهذا ايضا يؤيد ان يكون قوله ولان بالواو العاطفة دليلا اخر على اثبات
الواجب على وفق ما اشتهر بينهم على ما لا يخفى ثم **اقول** يمكن ان يستدل على بطلان التس المذكور بان يقال
جميع احاد تلك السلسلة الجامعة ممكن موجود فلابد له من موجد وموجده لا يجوز ان يكون نفسها ولا جزءا لما بيناه سابقا



ولا خارجا

ولا خارجا عنها والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول قطعا فيكون التس المستلزم لوجود تلك السلسلة الجامعة
باطلا بالضرورة او يقال لا يجوز ان يكون لتلك السلسلة موجد اصلا والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد سواء كان ذلك الموجد نفسها او جزءها او خارجا عنها لما مر ان موجد الكل لابد ان يكون
موجدا لكل جزء منه فيكون التس المستلزم لوجود تلك السلسلة باطلا قطعا او يقال لو كان لتلك السلسلة موجد
سواء كان نفسها او جزءها او خارجا عنها لزم انقطاعها قطعا لان ذلك الموجد لابد ان يكون موجدا
لكل جزء منها فلابد ان يكون موجد البعض احادها بحيث يلزم الانقطاع عنده كما عرفت انفا واعلم انه يمكن ان
يستدل على ثبوت الواجب بان مجموع الممكنات الموجودة معا او في الجملة ممكن موجود قطعا فلابد له من موجد
موجود وذلك الموجد لا يمكن ان يكون نفس ذلك المجموع ولا جزءه فلابد ان يكون خارجا عنه والموجود الخارج
عن جميع الممكنات الموجودة واجب لذاته كما لا يخفى **الفصل** الثاني من الفصول الثلثة في اثبات صفاته
الثبوتية وهي صفات ثمان القدرة والعلم والحيوة والارادة مع الكراهة والادراك والسرمدية والكلام
والصدق وقد زاد صاحب التجريد على هذه الصفات صفات ثبوتية اخرى مثل الجود والملك والحكمة والقهر
والقيومية وكونه والحق انه ان اريد اصول الصفات الثبوتية فهي منحصرة في القدرة والعلم والحيوة كالقيوم
واما الارادة والكراهة والادراك والصدق فهي من فروع العلم وراجعة اليه والكلام من فروع القدرة
وراجع اليها والسرمدية راجعة الى الوجود وان كان الكل بحسب التحقيق راجعا الى الذات ومتحدا معها بالذات
وان اريد مطلق الصفات سواء كان اصولا او فروعا فهي غير منحصرة فيما ذكره المص بل فيما ذكره صاحب التجريد
ايضا الا ان يقال المقصود بيان الاصول واما ذكر بعض الفروع لزيادة اعتناء بشانه لا دخل له في الحصر
في الجملة فالمراد من الصفات الثبوتية التي لهم زيادة اهتمام لشانها وكذا الكلام في الصفات السلبية فتأمل
الصفة الاولى انه تع قادر مختار القدرة والاختيار لفظان مترادفان وقد يكون من معنيين احدهما
كون الفاعل بحيث يصح منه الفعل والترك فهي انه لا يلزمه احدهما الا بشرط الارادة ويقابله الايجاب وهو

كونه بحيث لو رجح احد الطرفين على الآخر بطل الارادة وثانيهما كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
والمراد ههنا المعنى الاول لانه المختلف فيه بين المتكلمين والحكماء القائلين بالايجاب واما كونه تعالى فاعلا بالاختيار
بالمعنى الثاني فمتفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان المشيئة من لوازم ذاته من حيث هي
انفكاكها عنها فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية واجب الكذب وكلتا الشرطيتين
صادقتان في حقه تعالى فهذا المعنى لا ينافي الايجاب ضرورة ان الفعل اذا كان لازما للمشيئة التي هي لازمة
للذات من حيث هي كان الفعل لازما للذات من حيث هي وهو الايجاب بخلاف المعنى الاول فان معناه
ان لا تكون الارادة لازمة للذات من حيث هي فلا يكون الفعل اللازم للارادة لازما للذات من حيث
هي فيكون منافيا للايجاب قطعا وبهذا التحقيق اندفع ما توهم ان المعنى الاول ايضا لا ينافي الايجاب
لان احد الطرفين لما لزم الذات بدون الارادة اتفاقا ولزم بها مع الارادة اتفاقا فلا تنفك واما ما قدم
صحة القدرة على صحة العلم مع ان العلم اعم من القدرة لكونها الممكنات والممتنعات واختصاص القدرة
بالممكنات وتقدم الاعم اولى لما لا يخفى لان القدرة بالمعنى المقصود مختلف فيها بين الحكماء والمتكلمين بخلاف العلم
اذ لم ينكره الا شرذمة قليلة من قدماء الحكماء فتمهيدها بزيادة اهتمام يقتضي تقديمها واما ما قيل من تقدم القدرة على العلم
لكونها اصلا بالنسبة الى ما يستفيد له من القدرة بحسب الطبع الذاتي وهو الطبع المتقدم وما قيل ان تقدم القدرة
لا يستدعي الطبع القدرة ففيهما ما لا يخفى لان العالم هو ما سوى الله من اجناس الموجودات كالعالم
عالم الحيوان وعالم الانسان وعالم النبات وربما يطلق على الكل وهو المراد ههنا اي جميع ما سوى الله
من الموجودات محدث اي موجود مسبوق وجوده بعدمه مسبوقية زمانية والمراد ان مجموع العالم محدث
بجميع اجزائه خلافا لجمهور الحكماء فان من عدا افلاطون وجالينوس منهم ذهبوا الى ان العالم قديم في الجملة
اما الفلكيات فبموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها غير الحركات والاوضاع الشخصية واما العنصريات
فبموادها وصورها الجسمية المطلقة بحدودها وصورها النوعية اما بجنسها او بنوعها واما الحدوث والعدم الذاتيان

وما الاحتياج

وما الاحتياج في الوجود الى الغير وعدم الاحتياج فيه الى الغير فهو من مصطلحات الفلاسفة ولا خلاف في كون العالم حادثا
بهذا المعنى والدليل على كون العالم محدثا بجميع اجزائه ان العالم اما اجسام واما اجزاؤها سواء كانت
هيوليات وصورا او جواهر فردة او ما في حكمها من الخطوط والسطوح الجوهرية واما اعراض قائمة بها وكل
واحد من الاقسام الثلاثة محدث فالعالم بجميع اجزائه محدث اما حدوث القسمين الاولين فلان كل جسم
فلكيا او عنصريا وكذا اجزاؤه فانه لا ينفك عن الحوادث اي كل جسم يوجد فانه لا ينفك عن شيء من الحوادث
ولذا صح دخول الفاء في خبر ان على القول المختار والحوادث جمع حادث وهو بمعنى المحدث كالكواكب جمع كوكب
اي الحركة والسكون وذلك لان الجسم واجزاءه لا ينفك عن التحيز وما لا ينفك عن التحيز لا ينفك عن الحركة والسكون
اما الصغرى فلان كل واحد من الجسم واجزائه جوهر وهو عبارة عما قام بذاته ومعنى القيام بالذات عند المتكلمين
هو التحيز بالذات واما الكبرى فلان التحيز هو الكون في الحيز وهو ان كان كونا اولا في حيز ثان فهو حركة وان كان
كونا ما مسبوقا بحيز اول فهو سكون وهو المراد بقولهم ان الحركة كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان في
مكان اول حيث اراد بالمكان الحيز الا انه اخص من الحيز لانه بعد موجود او موهوم يفتقده الجسم والحيز
بعد يشغله ممتد او غير ممتد وهو المراد حتى يشمل الجواهر الفردة وما في حكمها فمن قال المراد بالمكان بعد يفتقده
فيه الجسم فقد بعد عن الحق وتمهيد ذلك من وجهين احدهما بالالتزام ان كل واحد من اجزاء الجسم جوهر لجواز
ان يتقوم الجوهر بالعرض كالسرير المركب من القطع الخشبية والهيئة الاجتماعية على التحقيق وجواز ان الكلام ههنا
مبني على ما هو المشهور من امتناع تقوم الجوهر بالعرض على انه اذا ثبت حدوث الاجزاء الجوهرية ثبت حدوث
الاجزاء العرضية لكنهم بين ان حدوث الجواهر يستلزم حدوث الاعراض قطعا وثانيهما ان حصر التحيز في الحركة
والسكون ممنوع لجواز ان يكون كونا اولا في حيز اول كما في آن الحدوث فلا يكون حركة ولا سكونا واجيب عنه
بان هذا المنع لا يضر لانه يسلم المدعى بعد ان الكلام فيما ثبت وجوده من العالم وفي الاعيان التي تعددت فيها
الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان اقول فيه نظر لانه انما تم اذا اورد المنع المذكور على حصر التحيز

الى ذات التحيز مع قطع النظر عن غيره في الحركة والسكون من حيث انه مقدمة دليل حدوث العالم اما اذا اورد على حصر
ههنا من حيث انه من المقدمات الكلامية فان جمهور المتكلمين حصروه فيهما في بيان حصر مطلق التحيز في الاكوان
الاربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فهو بالمنع موجه ولهذا قال بعضهم انه لا يحصر في الاربعة لكان
القسم الخامس هو الكون الاول وغيره والسكون الى عدم الحركة حتى يشمل الكون الاول وعلى هذا التقدير
في ذلك المنع تحصيل الكلام بالاعيان التي تعددت فيها الاكوان على ان تخصيص الكلام بتلك الاعيان لا يدفع
المنع على تقدير ايراده على مقدمة الدليل ايضا اذ لا يثبت عدم انفكاك تلك الاعيان عن الحركة والسكون فلا يتم
التقريب واعلم ان المراد باولية الكون وثانويته اعم من ان يكون بحسب ذاته او بحسب الآن الذي نفاه
فلا اشكال في تعريف الحركة والسكون سواء بني الكلام على القول بتجدد الاكوان بحسب الآنات او لا كما توهم
بعضهم على ما لا يخفى وهما اي الحركة والسكون حادثان لانه لا يستدعيانهما المسبوقية بالغير ضرورة ان الحركة مسبوقة
بالكون في الحيز الاول فيتغايران وكذا السكون مسبوق بالكون الاول في هذا الحيز كذلك وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث
ضرورة انه لو كان قديما لزم قدم الحادث وهو محال قطعا وفيه بحث وهو ان عدم الانفكاك التي عن الحادث عبارة
عن كونه بحيث لا يخلو عنه زمان الا وهو حادث فيه ويجوز ان يكون القديم بحيث لا ينفك عن حادث بهذا
المعنى بان يتصف في كل زمان من الازمنة الماضية بواحد من الحوادث على سبيل التداوم لا الى بداية وعلى هذا
لا يلزم قدم الحادث لجواز ان يكون المطلق قديما والجزئيات باسرها حادثة كما هو مذهب الحكماء في الحركات
الفلكية ثم لو ثبت ان الحركة والسكون المطلقين حادثان لزم ان يكون ما لا ينفك عنهما محدثا لكن الدليل
المذكور لا يدل على ذلك لجواز ان يكون المسبوق بالغير فيهما هو الآحاد من الافراد المتناهية لا الماهية من حيث
هي هي ولا الفرد المنتشر واجيب عنه بانه اذا كان كل واحد من الجزئيات حادثا لزم ان يكون الماهية من حيث هي
والفرد المنتشر حادثين ضرورة انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل واحد
من الجزئيات ورد بان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي لمدة ايامه كذلك يوجد في ضمن مجموع الجزئيات المتعاقبة لا الى بداية

فيجوز ان يكون قديما باعتبار وجوده في ضمن المجموع وان كان حادثا باعتبار وجوده في كل واحد منها
لا يمكن اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب الاعتبارات فالصواب ان يجاب بان الجزئيات بأسرها
على تقدير التسلسل على رأي المتكلمين اقول فيه نظر لانه اذا كان كل واحد من الجزئيات حادثا كان
المجموع من حيث هو مجموع ايضا حادثا بالضرورة ان حدوث الجزء يستلزم حدوث الكل ومن البين انه
ليس للمطلق وجود غير وجود كل واحد من الجزئيات ووجود المجموع فلا محالة يكون حادثا ايضا واما حدوث
القسم الثالث فلانه لما ثبت ان الاعيان محدثة ومن البين ان وجود الاعراض موقوف على وجود الاعيان
ثبت ان الاعراض محدثة ايضا فان ما توقف على الحادث حادث بالضرورة فثبت ان العالم بجميع
اجزائه محدث وهو المطلوب واعترض عليه بان حصر العالم في الاقسام الثلاثة ممنوع لجواز ان يكون منه
ما لا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي قال بها الحكماء والبعد المجرد الذي قال به افلاطون
ومن يتبعه والاعراض القائمة بها واجيب عنه بان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من العالم وهو
الاجسام واجزاؤها والاعراض القائمة بها واما المجردات والاعراض القائمة بها فلم يثبت وجودها
كما لم يثبت عدمها على ما بين في المطولات نعم انه على هذا لا يتم الشرح على حدوث العالم قوله [illegible]
هو الله تعالى اي الواجب لذاته لوجوب انتهاء الممكنات اليه والا لزم الدور او التسلسل وهما محالان
وذلك لجواز ان يقتضي ما ثبت وجوده وحدوثه من الممكنات الى ما لم يثبت وجوده وحدوثه منها كالمجردات
فيكون ذلك المجرد هو المؤثر في الممكنات الحادثة على سبيل الايجاب ويؤثر فيه الواجب لذاته على سبيل الايجاب
فلا يثبت كونه قادرا مختارا ولما كان ذلك الشرع نظرا الى حاله البيان مع قطع النظر عن ذلك الاحتمال
نبه بقوله لانه لو كان موجبا اي لو كان الله المؤثر في العالم موجبا في الحادثة فاما ان يكون موجبا بالاستقلال
او بشرط قديم او حادث وعلى كل تقدير يلزم تخلف اثره عنه بالضرورة اما على التقديرين الاولين فظاهر ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن علته المستقلة واما على التقدير الثالث فلان ذلك الشرط الحادث ايضا اثر لازم

فهو اما ان يكون مؤثرا فيه بالاستقلال او بشرط قديم او حادث فان كان مؤثرا فيه بالاستقلال او بشرط قديم
امتنع تخلفه عنه مطلقا وان كان مؤثرا فيه بشرط حادث ننقل الكلام الى ذلك الشرط فاما ان ينتهي الى حادث
يكون المؤثر فيه مؤثرا فيه بالاستقلال او بشرط قديم او يدور او يتسلسل والدور والتسلسل باطلان
مر ان التسلسل على رأي المتكلمين بمعنى الاول فيلزم امتناع تخلف اثره عنه ضرورة واذا كان
عنه ممتنعا فيلزم اما قدم العالم على تقدير ان يكون علته المستقلة قديمة او حدوث المؤثر على تقدير ان يكون
علته المستقلة حادثة اذ المفروض ان الشرط قديم فلو كان المؤثر قديما لزم ان يكون العلة المستقلة قديمة
وكلاهما اي قدم العالم وحدوث المؤثر باطلان اما الاول فلما ثبت حدوث العالم واما الثاني
فلان الواجب لذاته لا بد ان يكون قديما بالضرورة فعند الشرح ما شرحنا الكلام انه لا حاجة الى
تخصيص الكلام ههنا بالمقدمتين الاوليين من المقادير الثلاثة المذكورة في كونه موجبا وابطال
الثالث بدليل آخر كما توهمه الشارح وههنا بحث وهو ان الحصر في تلك المقادير ممنوع لجواز ان يكون
موجبا بشرط عدمي متجدد الى غير النهاية والتسلسل في الامور الاعتبارية ليس بمحال
في الامور العدمية المتجددة يستلزم التسلسل في الامور الموجودة في الخارج ضرورة ان العدم مع الوجود
... على رأي المتكلمين كما عرفت لانا نقول هذا انما اذا كان تلك الامور عدمية مع الوجود
في ... اما اذا كانت عدمية بمعنى رفع الوجود ... او كانت مؤثرة غير موجودة في الخارج ... العدد
فلا كما لا يخفى ... ان تلك الامور العدمية لا بد ان يكون ... وان لم يكن موجودة في الخارج
وكذا الوجودات السابقة عليها ... الطبيعي كما دل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة في الخارج
كذلك يدل على بطلانه في الامور الموجودة في ... من غير تفاوت على ما نقدم **اقول** في ان هذا الدليل
يمكن اجراؤه في نفي القدرة والاختيار بان يقال لو كان ... قادرا مختارا لم يتخلف اثره عنه بالضرورة لان
... العالم بالاختيار اما ان يكون ... بالاستقلال او بشرط قديم او حادث ... على كل تقدير يمتنع تخلف الاثر عنه مطلقا

لعل ما ذكره ما هو جواب لهم ... والقول بان الشرط على تقدير الاختيار هو تعلق الارادة وعلى تقدير الايجاب غيره
ليس ... بالكلية ... الارادة وما تعلق بهذا العالم ... وطابق ...
على الحكماء ارادان يبين ان قدرته شاملة لجميع الممكنات ردا على الثنوية حيث زعموا انه تعالى لا يقدر على الشر
والنظام حيث ذهب الى انه لا يقدر على القبيح وعلى البلخي حيث ذهب الى انه لا يقدر على مثل مقدور العبد
وعلى الكرامية حيث ذهبوا الى انه لا يقدر على عين مقدور العبد فقال وقدرته تتعلق بجميع المقدورات
اي الممكنات بالامكان الخاص واما ... على الحكماء حيث زعموا انه لا يقدر على اكثر من واحد بناء
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما هو المشهور ... لان ... الكثير واحد بمعنى عدم
امكان صدور ذلك عنه ... العقدة بالمعنى المتنازع فيه ... بالكثير ...
على ... لا مؤثر في الوجود الا هو والوسائط شرائط وآلات كما حققه بعض المحققين ...
كونه ... على الكثير واحد لكن ... الا واحد ... الشرائط والآلات كما لا يخفى
لان العلة المحوجة الى المؤثر القادر هي الامكان وهو المشترك بين جميع الممكنات فبعد ما ثبت ان قدرته
متعلقة ببعض الممكنات يلزم ان يكون شاملة لجميعها ضرورة ان اشتراك العلة يستلزم اشتراك المعلول
اقول فيه نظر لانه مبني على ما ذهب اليه الحكماء من ان علة الاحتياج الى المؤثر هي الامكان وحده وهو ممنوع
لجواز ان يكون علة الاحتياج الى المؤثر هي الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا كما عند المتكلمين
ولو سلم ان الامكان وحده علة الاحتياج الى المؤثر فلا نسلم انه علة الاحتياج الى المؤثر القادر لان المؤثر اعم
من القادر والموجب وعلة الاحتياج الى الاعم لا يلزم ان يكون علة الاحتياج الى الاخص ولو سلم ذلك فلا نسلم
انه علة الاحتياج الى القادر الذي هو الله تعالى اذ القادر اعم من ان يكون هو الله تعالى او غيره ولم لا يجوز ان يكون
لبعض الممكنات كالممكنات الموجودة خصوصية بالنسبة الى الله تعالى تقتضي تلك الخصوصية كونه مقدورا له وبعض الآخر
كالممكنات المعدومة خصوصية بالنسبة الى غيره تقتضي تلك الخصوصية كونه مقدورا لذلك الغير ولو سلم ذلك فلا نسلم انه

لكون ... امر آخر يمنع من مقدورية بعض الممكنات سواء كان ذلك الامر في ذاته او في غيره وعلى هذا فالقول بان
هذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء خلافا للمعتزلة وان المعدوم لا مادة له ولا صورة
خلافا للحكماء والا فعلى قاعدة الاعتزال يجوز ان يكون لبعض المعدومات المتميزة خصوصية مانعة عن تعلق القدرة
به وعلى قاعدة الحكماء يجوز ان يكون لبعض المعدومات مادة مستعدة لتعلق القدرة به دون بعض لا يجدي نفعا
لانه في المقصود كلام على السند الاخص كما لا يخفى وقد حمل بعض الشارحين مجموع المقدمتين اشارة الى دليل
واحد على المقصود وان كان ظاهر سياق الكلام يؤيده قوله فيكون قدرته عامة لكنه خلاف لما هو المشهور
فما فهم ... من ... الشارح من الصفات الثبوتية انه تعالى عالم قد يطلق العلم ويراد به مطلق الادراك وهو
الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة وهو بهذا المعنى يعم التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية
وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني وقد يطلق ويراد به ما يتناول التصديقات اليقينية والتصورات مطلقا
وهو بهذا المعنى يعتبر ... ... لا يحمل البعض ... انه لا يخفى التصورات والتصور
حمله ههنا على هذا المعنى لانه المتبادر من لفظ العلم شرعا ولغة وعرفا على ما قالوا ولان علمه تعالى يجري في التصور والتصديق
ويمكن حمله على المعنى الاول على ان يكون المراد بالصورة اعم من الصورة العقلية والخارجية ليشمل العلم الحضوري والحصولي
ضرورة ان علمه تعالى حضوري على ما حقق في محله واما ادراك العلم على الحقيقة لان اثباته موقوف على اثبات القدرة
على ما يستطيع عليه لانه فعل اي اوجد وخلق الافعال اي الآثار على ان يكون المراد من الفعل الحاصل بالمصدر
المحكمة المتقنة الاحكام والاتقان متقاربان في اللغة والمراد بهما ههنا اشتمال الآثار على لطائف الصنع وبدائع
الترتيب وكمال الملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها وكل من فعل ذلك فهو عالم بالضرورة اما الصغرى
فلان من ابدع ... العالم الواقع على نمط بديع ونظام منيع يشتمل على ... الآفاق والانفس من ...
القدرة وغرائب الصنع ... فيها العقول والاوهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام واما الكبرى
فبالبديهة كما اشار اليه بقوله بالضرورة ووقد نبه عليه بان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة ... معان

علة الاحتياج الى القادر الواجب ... ... ههنا تقول قدرته لجميع الممكنات ...
كما هو مذهب المتكلمين ... لان بعد ... ... عند اهل الحق من ان الله ليس ...
والقبائح ولا للافعال الاختيارية للعباد ولهذا تقول النظام انه لا يقدر على القبيح واكثر المعتزلة انه لا يقدر
على عين مقدور العباد لانا نقول ... من تعلق القدرة بشيء ... وقوعه لان معنى تعلق القدرة بشيء
... صحة وقوعه من الفاعل وهو لا يستلزم ... وقوعه لجواز ... وهو عدم تعلق الارادة
به اما للقبح او لحكمة ... الممكنات المعدومة ولا ... النظام وجمهور المعتزلة ... في صحة الوقوع والتأثير
في الوقوع ... تعلق القدرة بالقبائح وبمقدورات العباد ... ان ...
على عدم تعلق قدرته تعالى بالشرور والقبائح ومقدورات العباد والمعدومات الممكنة جميعا على ما لا يخفى
والظاهر ان قوله وتستوي ذاته اي انه تعالى الى الجميع اي جميع المقدورات بالسوية اشارة الى دليل آخر يقوم ...
لجميع الممكنات وهو المشهور في اثبات هذا المطلب وتقريره ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد
صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات
الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وحاصله ان الذات علة مقتضية للمقدورية
الممكنات والامكان ... مستلزم ارتفاع الموانع من مقدوريتها ... مقدوريتها ... وجود المقتضي
وارتفاع الموانع **اقول** فيه نظر لان القول باقتضاء الذات للقدرة لوجوب استناد الصفات الى ذاته
مبني على مذهب الاشاعرة من ان الصفات زائدة على الذات مترتبة عليها واما على مذهب المحققين من انها
عين الذات فليس هناك اقتضاء واستناد قطعا ولو سلم ذلك فلا نسلم ان الذات يقتضي مقدورية الممكنات
وتعلق القدرة بها ولو سلم فلا نسلم استواء نسبة الذات الى جميع الممكنات لجواز ان يكون لبعضها خصوصية
تقتضي الذات مقدوريته دون بعض آخر ولو سلم فلا نسلم كون الامكان مصححا للمقدورية وما ذكره في بيانه
انما يدل على ان لا يكون نفس الامكان مانعا لا على كونه مصححا للمقدورية ولو سلم فلا نسلم ارتفاع موانعها لجواز ان

حركة واعراض صحيحة محكمة قطعا ان ما علمنا عالم واعترض عليه بان بعض الحيوانات التي لا قصد لها بها افعال محكمة
في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كالنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما في الكتب مسطور وعلى السنة الناس
مشهور مع انها ليست من اهل العلم واجيب بانه لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون
لها من العلم قدر ما تهتدي به الى تلك الآثار ويؤيده قوله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا
هذا الجواب انما تم اذا قرر السؤال بطريق المنع اما اذا قرر بطريق النقض على بداهة الكبرى بانه لما جاز صدور تلك الآثار
من هذه الحيوانات من غير علم فلم لا يجوز ان يكون الحي غير ايضا كذلك لا بد لنفي ذلك من دليل فلا يتم لان ملاحظة
تلك الآثار توجب دغدغة للناظر في دعوى البداهة كما لا يخفى ثم **اقول** هذا الدليل منقوض بالنائم او ممنوع
بانه ان اريد ان الافعال المحكمة تصدر اختيارا عند الجمهور وان كانت تصلح ان تصدر عن الساهي عالما او عدم ثم لا يجوز ان يكون صانع
العالم ايضا كذلك والفرق بكثرة الآثار المحكمة وقلتها وان كان ما يفعله ذلك البعض يكون حريا في دفع المنع
اذ ان اريد من العلم في الكبرى المعنى الاخص المعنى من الصدفيات فهي ممنوعة لجواز ان يكون الصدق الغير اليقيني
كافيا في حصول تلك الآثار المحكمة المتقنة وان اريد المعنى الاعم من الصدفيات اليقينية وغير اليقينية فمسلم لكن
لا يتم التقريب اذ الظاهر ان المطلوب اثبات العلم بالمعنى الاخص بالصدفيات اليقينية وتطبيق المصورات كما لا يخفى
الى ساعا وعلمه تعالى متعلق **واما بكل معلوم** اى كل ما من شانه ان يعلم بوجه سواء كان واجبا او ممكنا او ممتنعا
وسواء كان ذاتا او غيره وسواء كان جزئيا او كليا حادثا او قديما عاما وقوم اوجده **لتساوي نسبة جميع المعلومات**
اى جميع الاشياء اليه اى الى ذاته تعالى في صحة كونها معلومة له او الى علمه في صحة تعلقه بها والحاصل انه يصح
علم كل شئ لا محالة وكل من صح ان يعلم كل معلوم اى كل شئ اما الصغرى فلما مر من الدليل واما الكبرى فلان
المقتضي لصحة العلم والقدرة او صحتها يوجب صحة العلم والقدرة وايا ما كان فصحة العلم المعتبرة في مفهوم مشترك
بين جميع الاشياء لا اختصاص لها بشئ دون شئ فيجب ان يصح ان يعلم كل شئ **اقول** فيه نظر لانا لا نسلم ان صحة
العلم المعتبرة في مفهوم الحيوة مشتركة بين جميع الاشياء لجواز ان يكون لبعض الاشياء خصوصية تقتضي امتناع

تعلق العلم به كالممتنعات بالنسبة الى القدرة هذا وان اريد ان يعلم كل شئ فتحقق له ذلك **اى العلم بكل شئ** لان العلم صفة الكمال في
لولم تكن لذاته ان يعلم كل ما يصح ان يعلم لافتقر في علمه ببعض الاشياء الى غيره والتالي باطل **لاستحالة افتقاره في صفة الكمال**
الى غيره في ما يثبت له فالمقدم مثله **اقول** ذلك الدليل لو تم بجميع مقدماته لزم ان يكون قدرته تعالى متعلقة
بجميع الاشياء حتى ما ذكر مع انها لا تتعلق الا بالممكنات والعلم يمكن ان يستدل على ان علمه تعالى لا يمكن ان يتعلق بالتقدير
كالفعل الى وتركه للباري بان العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما بحصول صورها وهو حصول صورة الاشياء
في القوى المدركة والثاني بحضورها وهو حضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا وبالامور العائدة
بها وهو اقوى من الاول ضرورة ان الانكشاف لاجل حضوره بعينه اقوى من الانكشاف لاجل حصول مثاله
ولما ادعى قيام البرهان عند العقول لحصول صور الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه بالاشياء بحضورها انفسها عنده
وبعضهم بان علمه بها لحصول صورها في مجرد آخر واذا ثبت ان علمه تعالى اما حضوري او حصولي لحصول صور الاشياء
في مجرد آخر فنقول الثاني باطل لاستلزامه قيام العلم بغير العالم كما لا يخفى فتعين الاول كما هو المشهور ومن البين ان العلم
الحضوري لا يمكن ان يتعلق بالمعدومات خصوصا الممتنعات اذ لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها
بعينها عنده جدا واعلم ان المصنف قد اشار في هذا الكلام الى رد اقوال المنكرين لعموم علمه تعالى منهم من قال انه تعالى
لا يعلم ذاته لان العلم نسبة والنسبة تقتضي تغاير المنتسبين ولا تغاير بين الشئ وذاته واجيب عنه بانا لا نسلم كون
العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة العلم الى الذات ممكنة **اقول** فيه نظر لان
العلم وان لم يكن نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكنه يستلزم نسبة بينهما سواء كان المعلوم عين العالم او غيره في
كون العالم عالما بذلك المعلوم ولا شك ان هذه النسبة تقتضي تغايرهما بالذات لا بالعرض كما توهم فلا يجوز ان
يكونا متحدين فالصواب في الجواب ان يقال التغاير الاعتباري بين المنتسبين كاف في تحقق النسبة كما بين
الحد التام والمحدود وعلى ما لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون النفس الانسانية عالمة بذاتها بعين ما ذكره مع ان
ذلك بديهي البطلان تامل ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية

ومنهم من قال ان الدليل المذكور انما يدل على ان لا يكون
تعالى عالما بذاته الا بالحضور ومن الا ان يعلم
للمعلوم فيجب الا تقتصر في علمه ... من سر الله ...

للمعلوم فيلزم في العالم ولا حقائق في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات
الاحدية من كل وجه واجيب عنه بانا لا نسلم ان علمه تعالى بالاشياء الغير بارتسام صورها فيه بل بحضورها انفسها
عنده **اقول** يمكن ان يجاب مع كون العلم صورة مساوية للمعلوم لجواز ان يكون صورة مشتركة بينه وبين غيره
كما في العلم بشئ بوجه اعم منه وما ذكره بعض المحققين من الفرق بين حصول الصورة في الذات المجردة وبين قيامها
بها ومع كونه مما احدية من كل وجه فمتوجه على انه لو تم لدل على امتناع كونه تعالى عالما بذاته ايضا على ما لا يخفى
ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية من حيث هي جزئيات بل بوجه كلي منحصر فيها لانها متغيرة
والعلم بالمتغير متغير فلو كان عالما بها لزم التغير في ذاته وهو محال والجواب عنه بوجهين الاول انه تعالى عالم لكن علما ثابتا
نسبته الى جميع الازمنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط وكذلك عالم لكن هو وصفاته
زمانية لم يتصف الزمان بقياس اليه بالمضي والحالية والاستقبال بل كان نسبته الى جميع الازمنة على سواء وهي من الازل
الى الابد بالقياس اليه بمنزلة نقطة الحال والموجودات فيها معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان ويكون وسيكون
بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها
بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه وهذا النحو من العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا وان كان علما
بالمتغير كالعلم بالكليات الثاني انا لا نسلم ان التغير في اضافة اعتبارية هو تعلق العلم بتلك الجزئيات المتغيرة وليس
ذلك بالتغير في صفة موجودة فيه وهو ليس بلازم ثم المشهور ان ذلك القول مذهب الفلاسفة وقد شنع عليه
المتأخرون حتى العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم وربما نقل عنهم ان من نسب هذا القول اليهم لم
يفهم معنى كلامهم وذلك لان الجزئيات المادية معلولة له تعالى وهو عاقل لذاته عندهم ومذهبهم ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فكيف يتصور منهم نفي كونه عالما بها وقال بعض المحققين في العلم بالجزئيات هذا من حيث
هي جزئيات لا يستلزم نفي العلم بها مطلقا بل انما يلزمون بانه تعالى عالم بوجه كلي بالاحاطة في كونها الادراك
لا في اصله وذلك لا ينافي مذهبهم **اقول** فيه نظر لانه انما تم اذا كان العلم الذي اثبتوه يمكن ان يكون بمانه اوما

صادق عليه كما هو المشهور من الجمهور واما اذا كان مختصا بالصورة الكلية فان المعلوم حقيقة هي الصورة التي
هي الوجود واما الوصف ذو الوجه بالمعلومية بالعرض كما هو التحقيق عند المحققين فلا يتم هذا الكلام كما لا يخفى
على ذوي الافهام ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها اذ لا يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة
واجبة معا والثاني باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلانها ممكنة لكونها حادثة وواجبة لان علمه بها يقتضي
وجوبها ضرورة ان امكانها يستلزم امكان انقلاب علمه جهلا وهو محال واجيب بان العلم تابع للمعلوم
فلا يكون علة موجبة له ولو سلم فالامكان الذاتي لا ينافي الوجوب بالغير **اقول** يمكن ان يقال لو صح ذلك الدليل
لزم ان لا يتعلق علمه تعالى بالحوادث بعد وقوعها ايضا بعين ما ذكره بل يلزم ان لا يوجد ولا يعدم ممكن اصلا
ضرورة ان كل ممكن موجود محفوف بوجوبين وكذا كل ممكن معدوم محفوف بامتناعين وكما ان الوجوب
ينافي الامكان كذلك الامتناع ينافيه قطعا وقد تمسك في كونه تعالى قادرا وعالما بالكتاب مثل قوله تعالى انه
على كل شئ قدير وهو بكل شئ عليم وبالسنة واجماع الامة على ذلك بل على كونه تعالى متصفا بصفات الكمال مطلقا
ومنزها عن صفات النقصان جميعا حتى ان بعضهم استدل على وحدة الواجب بان الوحدة اولى من التركيب
والواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال اجماعا واورد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب
موقوف على التصديق بالقدرة والعلم فيدور واجيب بمنع التوقف **اقول** هذا الموضع موضع الدلالة المعجزة
على صدق الرسل في كل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل قادرا او عالما على ما حقق في محله فالقول
بان ذلك المنع مكابرة نعول ثم يحتاج الى تلك الادلة لانها تفيد النص والمطالب عنه فلا يعقل الصفة السابعة
من الصفات الثبوتية **انه تعالى حي** اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى حيوته تعالى فالجمهور
انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وبعض المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر والحيوة بمعنى آخر
هي صفة المعنى من الكيفيات النفسانية الموجودة في الحيوان وهي صفة تقتضي الحس والحركة **لانه قادر عالم وكل قادر**
عالم حي فيكون حيا بالضرورة **واما الصغرى** فلما تقدم من الدليلين الدالين على كونه تعالى قادرا وعالما واما

واما الكبرى فلان الحيوان سواء كانت بعض الصحة والقدرة او بعد ايهما شرط السمع والقدرة والشرط لازم للمشروط قطعا
واعلم انه قد يتوهم ان اثبات الحيوة بالعلم يستلزم الدور لانه قد اثبت العلم سابقا بالحيوة حيث قال لانه يصح
ان يعلم كل معلوم وليس بشيء لانه انما اثبت الحيوة بعد العلم والذي اثبت بالحيوة هو شمول العلم لا نفسه فلا دور وفي
ان فيه اشارة الى ان العلم ثم ادلة اخرى لا يتوقف على التصديق بكونه كاسناد كل شيء اليه وغيره من الادلة
السمعية الدالة على ما فصل في محله فيصح اثبات الحيوة بالعلم الثابت بهذه الادلة وان كان الدليل الذي ذكره
هنا موقوفا على التصديق بها مسائل المقصد الرابع انه تعالى مريد لكاره المراد من الارادة هنا تخصيص الفعل
المقدور بالوقوع ومن الكراهة تخصيص الترك المقدور به وربما يطلق الارادة على تخصيص احد الطرفين المقدورين
بالوقوع سواء كان فعلا او تركا وهذا هو المشهور بين الجمهور ولهذا اكتفى في الاكثر بذكر الارادة ولم يذكر الكراهة لان الاثار
تصدر عنه في بعض الاوقات دون بعض كوجود زيد في وقت كذا مع ان نسبة الذات الى جميع الاوقات
على السوية وتخصيص الافعال اي الاثار بالايجاد في وقت معين دون وقت معين اخر مع استواء نسبة الذات
الى جميع الاوقات لا بد له اي لذلك التخصيص من مخصص يخصص تلك الاثار بالايجاد في اوقاتها المعينة والا لزم
الترجيح من غير مرجح وهو بديهي البطلان واما لانه تعالى يخص بعض الممكنات بوجود دون بعض اخر منها كما ان العنقاء لا يوجد في
شيء من الاوقات مع ان نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ولا شك ان هذا التخصيص ايضا لا بد له من
مخصص فلو قال تخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت كما وقع في التجريد لكان احسن واولى كما لا يخفى وهو اي
ذلك المخصص الذي يخصص تلك الاثار بالايجاد في اوقاتها المعينة دون اوقات اخر وكذا المخصص الذي يخصص
بعض الممكنات بالايجاد دون بعض اخر منها قطعا الارادة يعني بها الصفة الاخص المقابل للكراهة على
ما ذكر في الدعوى الا انه على هذا يكون دليل الكراهة متروكا بالمقايسة وهو ان تخصيص الافعال بترك الايجاد في
وقت معين دون وقت اخر لا بد له من مخصص وهو الكراهة ويمكن حمل التخصيص على ما يعم تخصيص الفعل والترك بناء
على ان تخصيص الافعال بالايجاد في وقت معين يستلزم تخصيصها بترك الايجاد في وقت معين اخر فلا بد له من مخصص

عليه كلا التخصيصين ويصح حمل الارادة على المعنى الاعم الشامل لارادة الفعل والترك كما هو المشهور على معنى ان المخصص
في التخصيص الاول ارادة الفعل وفي التخصيص الثاني ارادة الترك فيكون في كلام المصنف اشارة الى ان الارادة
تطلق على معنيين احدهما خاص والاخر عام كما اشرنا اليه انفا واعترض على هذا الدليل بانه لو تم
استواء نسبة الذات الى جميع الاوقات او الى جميع الممكنات فلا نم ان المخصص هو الارادة ضرورة انها صفة قديمة
وفي الجائز ان لا يكون المخصص ذاته ولا صفة له بل امرا منفصلا عنه كحركات الفلك او الحوادث اليومية مثلا
واجيب عنه بان المخصص ان كان قديما لم يصلح لان يكون مخصصا لاحد طرفي الممكن ببعض الاوقات وان
كان حادثا فلا بد له من مخصص اخر ويلزم حينئذ اما الانتهاء الى الارادة او لزوم التسلسل في الامور الموجودة في نفس الامر
وهو مع كونه خلاف راي المتكلمين باطل عندهم على ما قرروه اقول فيه نظر لانه يمكن اجراء الكلام في الارادة بان يقال
لو كان تعلق الارادة باحد طرفي الممكن قديما لم يصلح لان يكون مخصصا له ببعض الاوقات ولو كان حادثا
لا بد له من مخصص اخر ويلزم التسلسل في الامور الموجودة في نفس الامر وما هو جوابكم فهو جوابنا واما ما قيل ان الارادة
لو استوى نسبتها الى الطرفين فلا بد في تعلقها باحدهما من مخصص كما في القدرة ولزم التسلسل والا لزم الايجاب فهو
مندفع بما قد مر في كشف الفرق بين القدرة والايجاب فلا نعيد ولانه تعالى امر المكلفين بالطاعات والحسنات ونهى
عن المعاصي والسيئات فهما اي الامر والنهي يستلزمان الارادة والكراهة على طريق اللف والنشر المرتب اي الامر يستلزم
الارادة والنهي الكراهة ضرورة ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيحان والقبيح من الله تعالى ممتنع قطعا على ما سيأتي
بانه تعالى مريد وكاره وهو المطلوب والاشعرية يمنعون القول بان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيحان مستندا بانه قد يكون
غرض الامر الامتحان بالمأمور به كما اذا امر السيد عبده بفعل امتحانا له هل يطيعه او لا فانه لا يريد منه شيئا من الطاعة والعصيان
او اعتذارا في ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكما اذا اكره بعض الامراء بتهديد مهلك فانه لا يريد منه الامر به
امرا لفظيا وكذا النهي ويمكن ان يجاب عنه بان الموجود في الصور المفروضة انما هو صورة الامر والنهي والكلام في حقيقتهما
ولا شك ان حقيقة الامر طلب الفعل وحقيقة النهي طلب الترك وطلب فعل ما لا يراد وطلب ترك ما يراد قبيحان بديهة

[illegible]

ولم لا يجوز ان يكون الامر والنهي الصادران عمن امرهم انهم صورة الامر والنهي لا حقيقتهما وبان الامر
بما لا يراد والنهي عما يراد انما يقبحان منا لانا ننتفع او نتضرر بناء على ما ذهبوا اليه من انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى لكن
ما فيهما من المكابرة والعناد على ما هو دابهم واعلم ان العقلاء بعد اتفاقهم على القول بارادته اختلفوا في وجودها
وعدمه ثم اختلفوا في انها ما هي فقال الحكماء هي علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية وقالت الاشاعرة هي صفة
زائدة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع وقال بعض المعتزلة هي عدم كونه مكرها
ولا مغلوبا وبعضهم هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال ابو الحسين واتباعه من المعتزلة
هي العلم بالنفع والمصلحة الداعي الى الايجاد في الفعل او المفسدة الصارفة عنه في الترك ويسمى الاول داعيا والثاني
صارفا واستدل على نفي المخصص بانها لو كانت امرا اخر سوى الداعي والصارف يلزم التسلسل او تعدد القدماء
لان ذلك الامر لو كان قديما لزم تعدد القدماء ولو كان حادثا احتاج الى مخصص ويلزم التسلسل وفيه نظر لانه انما يدل
على كون الارادة غير زائدة على الذات واما على كونها عين الداعي والصارف فلا كما لا يخفى على ان امتناع تعدد
القدماء غير مسلم عند الخصم الا ان يبني الكلام على التحقيق المقصد الخامس من الصفات الخمس انه تعالى مدرك اطبق اهل الملل
حتى فلاسفة الاسلام على انه مدرك اي سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناهما فقال جمهور المتكلمين انهما صفتان
زائدتان على العلم وقال بعضهم كالاشعري والكعبي انهما عبارتان عن علمه بالمسموعات والمبصرات وهو الحق المختار عند
المصنف اما كونه مدركا فلانه يصح ان يتصف بالادراك الذي هو صفة الكمال وكل ما يصح ان يتصف به من صفات الكمال
فهو متصف به بالفعل فيكون متصفا بالادراك بالفعل وهو المطلوب اما الصغرى فهي لانه تعالى حي وكل من هو حي
وكل حي يصح ان يدرك اذ الحيوة مصححة للادراك قطعا فيصح له ان يدرك واما الكبرى فلان الخلو عن صفة الكمال
في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو عليه تعالى محال وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان الحيوة مطلقا مصححة للسمع والبصر
لانه قياس الغائب على الشاهد مع المخالفة في كثير من الصفات على ان كون حيوتنا مصححة لهما انما هو بناء على التجويز ان
يكون باعثها امرا اخر واما ثانيا فلانا لا نم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يلزم ان لو كان الكمال ...

من صفات النقص هو الاجماع الذي هو حجة بظواهر الايات والاحاديث وقد انعقد الاجماع على كونه سميعا
بصيرا او بظواهر النصوص ثم اعلم انه لا يعول في هذه المسئلة على الاجماع ابتداء بل على النصوص الدالة على ذلك لان النصوص
الدالة على كونه سميعا بصيرا اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع وان اثبت حجية الاجماع بالعلم الضروري الثابت من الدين
فلذلك العلم الضروري بانه سميع بصير سواء ثبتوا فلا حاجة في اثباتهما الى التمسك بدليل يحتمل تعدده بالاجماع
ثم التمسك في حجية الاجماع بظواهر النصوص او العلم الضروري فانه تطويل بلا طائل بل الاولى ان يتمسك في ذلك ابتداء بالاجماع
او بالنصوص او العلم الضروري وكان المصنف اشار الى التمسك بالنصوص الدالة على كونه سميعا بصيرا بقوله وقد ورد
في القران وكذا الحديث ثبوته اي الادراك له تعالى بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله مثل قوله انه هو السميع البصير
فيجب اثباته له قطعا والا لزم كذبه تعالى وهو محال لا يقال يحتمل ان يكون قوله وقد ورد القران الخ متمما لدليل
واحد على الادراك وتقريره انه يصح اتصافه بالادراك وقد ورد القران بثبوته له وكل ما ورد القران بثبوته له
مع صحته وامكانه عليه وثبوته له بخلاف ما ورد القران بثبوته لكن ثبوته له محال كقوله الرحمن على العرش استوى اذ
لا بد فيه من التأويل واما ان كونه سميعا بصيرا بمعنى علمه بالمسموعات والمبصرات فللقطع بانه ليس للسمع والبصر
معنى الاحساس بالسامعة والباصرة عليه تعالى ضرورة ان القواطع العقلية دلت على كونه منزها عن الالات
وما اجاب به الجمهور من ذلك من ان احتياجنا في السمع والبصر الى الالة انما هو بسبب عجز او قصور في ذات
الواجب لبرائته عن القصور يحصل له بلا اله ما لا يحصل لنا الا بها وليس هذا الا قياس الغائب على الشاهد مع الفرق
الواضح بينهما فهو خروج عن المعقول كما هو دابهم في كثير من الاصول على انه قد وقع من بعضهم قياس الغائب على الشاهد
في هذا المقام في الدليل المذكور لاثبات اصل الادراك كما اشرنا اليه انفا واما ما استدلوا به على ان السمع والبصر
صفتان زائدتان على العلم من انا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة
ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الامر الزائد هو الابصار وكذا الكلام في السمع وسائر
الادراكات بالحواس فذلك على تقدير تمامه انما يدل على كون السمع والبصر زائدين على العلم في الانسان واما في الواجب

فكذا الآن من الكلام على قياس الغائب على الشاهد وفيه ما لا يخفى مع انهم استندوا في ذلك في هذا المقام وغيره من المقامات
الصفة السادسة من الصفات الثبوتية انه تعالى قديم ازلي باقي ابدي القدم ما لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم ويقابله الحدوث
والازلي ما لا بداية له سواء كان موجودا في الخارج او لا وبقابله المتجدد فهو اعم من القدم والبقاء استمرار الوجود والابدي
ما لا نهاية له فالازلي مؤكد للقدم والابدي مخصص للباقي واما عد هذه الصفات الاربع صفة واحدة باعتبار انها جميعا
راجعة الى امر واحد وهو كون الشيء لا بداية ولا نهاية له واما عدها باعتبار تلك الصفات لانه الواجب الوجود لذاته
كما مر عليه فيما سبق والواجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم مطلقا ضرورة ان مقتضى الذات يمتنع ان ينفك
عنه فطلقا يستحيل العدم السابق واللاحق عليه فثبت اتصافه بتلك الصفات لان استحالة العدم السابق يستلزم
القدم والازلية واستحالة العدم اللاحق يستلزم البقاء والابدية واعلم ان البقاء يفسر تارة باستمرار الوجود اي
الوجود في الزمان الثاني وتارة بصفة يعلل بها الوجود في الزمان الثاني والوجوب الذاتي كما يدل على نفي البقاء يدل
على كونه صفة وجودية زائدة على الذات كما للشيخ وهو مذهب جمهور المعتزلة وبعض الاشاعرة وذلك لان
الواجب لذاته موجود لذاته وما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا ولانه
ان البقاء لو كان زائدا على الذات لاحتاج الذات في بقائه الى غيره ولم يكن باقيا لذاته ولم يكن واجبا لذاته
واذا فسر البقاء بالمعنى الثاني كان لزوم ذلك اظهر اذ من البين انه يلزم على هذا ان يكون الواجب لذاته محتاجا في وجوده
في الزمان الثاني الى غيره الذي هو البقاء بهذا المعنى كما لا يخفى وربما يستدل على ذلك بان البقاء هو استمرار الوجود
وحصول الوجود في الزمان الثاني والوجود ليس صفة زائدة فكذا البقاء واعترض صاحب الصحائف على الدليل الاول بان
اللازم مما ذكر ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى تنشأ من الذات ولا امتناع فيه كالارادة فانها تتوقف
على العلم والعلم على الحيوة واجيب عنه بان الافتقار في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب الذاتي ورد بان
الدليل الاول على هذا يتوقف على الدليل الثاني اذ لا يتجه الا بعد ان يثبت ان البقاء وجود خاص فيما في المقدمات
مستدركة **اقول** لا يخفى ان الدليل لا يكون مقدمة واحدة بل لا يكون الا مقدمتين فيجوز الاول الى البقاء

لو كان زائدا لزم افتقار الواجب في وجوده الى امر سوى الذات بناء على كون البقاء وجودا خاصا والا لزم
فاللزوم مسلم ومحصل الدليل الثاني ان البقاء وجود خاص والوجود الخاص ليس زائدا فلا يكون البقاء زائدا فالحاصل
من الدليلين شيء واحد هو اشتراكهما في بعض المقدمات اعني كون مقدمات البقاء وجودا خاصا فالاشكال
انما يحتاج الى عود الاول الى الثاني والاستدراك في المقدمات ثم كون البقاء وجودا خاصا مسلم فافتقار
الواجب في وجوده الى غيره على تقدير كونه زائدا ضرورة ان الوجود الخاص لا يختلف باختلاف الازمان وذلك
لا ينافي الوجوب الذاتي حتى يحتاج الى كون البقاء ابدا والوجوب الذاتي ولا حاجة في اثباتها الى
قوله لان الواجب لذاته موجود لذاته والموجود لذاته باق لذاته فيلزم الاستدراك ويمكن ان يقال في تحصيل
الجواب تقرير الدليل على وجه يندفع الاعتراض بلا استدراك بمعنى ان المنافي للوجوب الذاتي هو الافتقار الى غيره
لا يكون مستندا الى الذات واما الافتقار الى ما يستند اليه فلا ينافي الوجوب الذاتي على ما حققه بعض المحققين
والبقاء على تقدير كونه زائدا يجوز ان يكون مستندا الى الذات على ما لا يخفى من ملائم الدليل الاول الا ان يقال
نتيجة الدليلين ان البقاء على تقدير كونه وجودا في الزمان الثاني انما يلزم من كونه زائدا افتقار الواجب
في وجوده في الزمان الثاني الى الغير وهو لا ينافي الوجوب الذاتي اذ الواجب لذاته على ما حرر من يحكم ان يكون
ذاته مقتضيا لوجوده مطلقا وهذا انما يستلزم الاستغناء في مطلق الوجود ولا يستلزم افتقاره في الوجود
المقيد واعلم ان يجوز ان يكون مطلق الوجود عين الذات والوجود المقيد زائدا عليه لانا نقول فيه بحث اذ
اشتباه المفهوم بما صدق عليه لان الكلام في ما صدق عليه البقاء ولا شك ان ما صدق عليه وجود خاص
والوجود الخاص واحد لا يختلف باختلاف الزمان فلو كان زائدا لزم افتقار الواجب لذاته في وجوده
الى الغير وهو مناف للوجوب الذاتي ضرورة واعلم ان تقرر ان الوجود الخاص للواجب لذاته عينه فكيف يكون
ما صدق عليه البقاء زائدا عليه الصفة السابعة من الصفات الثبوتية انه تعالى متكلم بالاجماع اي اجمع المسلمون
على كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا في معنى كلامه ومعنى كونه متكلما وقدم الكلام وحدوثه فقالت الاشاعرة كلامه تعالى

يطلق على الالفاظ المنظومة المرتبة التي هي حادثة وتسمى كلاما لفظيا كذلك يطلق على معنى قائم بذاته تعالى يعبر عنه بالعبارات
المختلفة وهو مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات المشهورة قديم مثلها وتسمى كلاما نفسيا ومعنى كونه تعالى متكلما انه متصف
بالكلام النفسي وقالت المعتزلة والكرامية والحنابلة كلامه تعالى هو الالفاظ والحروف المنظومة المرتبة لا غير لكن المعتزلة
والكرامية قالوا بحدوثها والحنابلة يعتقدون انهم بالغوا فقالوا بقدم الجلد والغلاف فضلا عن القول بقدم
المجلد والكاتب واستدلوا على طريق الاولى كما لا يخفى وبمعنى كونه تعالى متكلما عند المعتزلة كونه موجدا للكلام وعند الكرامية
والحنابلة كونه متصفا به ومنشأ الخلاف في القدم والحدوث ان هنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة له
وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم وثانيهما ان كلامه مركب من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك
فهو حادث وكلامه حادث فاختارت الاشاعرة والحنابلة القياس الاول واضطروا الى القدح في القياس الثاني
فمنعت الاشاعرة صغراه بناء على ان كلامه تعالى ليس من جنس الالفاظ والحروف بل هو معنى قائم به ومنعت الحنابلة
كبراه واختارت المعتزلة والكرامية القياس الثاني واضطروا الى القدح في قياس الاول فمنعت المعتزلة صغراه
بناء على ان كلامه ليس صفة قائمة به بل بجسم من الاجسام ومنعت الكرامية كبراه بناء على تجويزهم قيام الحوادث
بذاته تعالى كما قالوا وفيه نظر لان القياسين ليسا متعارضين على راي الاشاعرة فان المراد بالكلام في القياس الاول
عندهم غير ما هو المراد في القياس الثاني اذ المراد به في الاول هو الكلام النفسي وفي الثاني الكلام اللفظي فلا تعارض بينهما
بل هم قائلون بكلا القياسين والنزاع بينهم وبين غيرهم راجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه على ما لا يخفى ولا يرد عليك
انه يحكم على القياس الاول انه ان اريد بالصفة الصفة الموجودة منعنا الصغرى وان اريد بها مطلق الصفة
منعنا الكبرى لانه وان لم يجز قيام الحوادث به تعالى لكن يجوز ان يتصف بصفات اعتبارية متجددة اضافية كالخلق
مع كونه تعالى خالقا بعد ما لم يكن واما المعتزلة ان منعوا الكبرى في قياس الاول بناء على انهم جوزوا كون صفة له تعالى حادثا
من غير ان يكون قائما به حيث قالوا في ارادته انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته على ما يجيء محله
واعلم ان قوله بالاجماع اشارة الى ان الطريق في اثبات الكلام هو السمع لا العقل على ما ذهب اليه جماعة وغيره

انه اتفق جميع المسلمين على انه تعالى متكلم بل اجمع عليه كافة المتدينين من الاولين والآخرين بحيث صار من ضروريات
الدين وربما استدل عليه بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما وبانه قد تواتر وتوارث عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم
وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت صفة الكلام حتى يلزم الدور ومنشأ كل منهما كلام لا يخفى على
ذوي الافهام على ان صاحب التلويح صرح بان ثبوت الشرع موقوف على امور منها صفة الكلام وعلى هذا
لا يصح اثبات الكلام بالسمع كما لا يخفى واما ما استدل به بعض المحققين من ان عموم القدرة يدل على ثبوت الكلام
ففيه نظر لان عموم قدرته انما يشمل الممكنات على تقدير تسليمه انما يدل على مقدورية الكلام له لا على كونه متكلما بالفعل
وهو المطلوب ومنهم من يتصدى لاتمام الدليل بضم مقدمات فقال لما ثبت ان قدرته شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها خلق الالفاظ
الدالة على المعاني لكن صح اتصافه بالتكلم في خلق تلك الالفاظ ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص
يجب تنزيهه عنه وان نوقش في كونه نقصا فيما اذا كان مع القدرة على التكلم كما في السكوت فلا خفاء في ان التكلم
اكمل من عدم التكلم ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق فيجب انه متكلم لما ان خالق الالفاظ الدالة على المعاني المطلوبة
اقول فيه انه لو سلم امكان خلق الالفاظ من انه تعالى وكون المخلوق حال الخالق فلا نسلم ان التكلم اكمل من غيره في الحكمة
والعقود واستثناؤها فتأمل اذا تمهد هذه المقدمات فنقول الحق الحقيق عند العرف الناجز مذهب المعتزلة واليه
هذا اشار بقوله والمراد بالكلام المسند اليه تعالى في الشرع الحروف لا معانيها كما هو المشهور عند الاشاعرة والمجموع ذا
المتخيلة كما اختاره بعض المحققين في تحقيق كلام الاشعري ويجيء بيانه المنتظمة اي المرتبة ترتيبا يدل على الحدوث
لا كما زعمت الحنابلة من ان الحروف المسموعة قديمة ومعنى انه تعالى متكلم انه يوجد الكلام في جرم من الاجسام كالشجرة
او الملك او النبي لا كما زعمت الاشاعرة من ان معنى كونه تعالى متكلما انه متصف بالكلام النفسي ولا كما زعمت الكرامية
والحنابلة من ان معنى كونه تعالى متكلما انه متصف بالكلام مع كونه عندهم عبارة عن تلك الحروف المسموعة المنظومة اما
بيان ان كلامه تعالى تلك الحروف المذكورة الحادثة فمن وجوه منها انه علم بالضرورة من الدين ان كلامه تعالى هو هذا
المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة لا ما يعرف الذهن منه الا الى وثانيها ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في

اعتباره الا صوته لقوله سبحانه انا ارسلنا نوحا وقال موسى وغيرهما ومنها ان كلامه يشتمل على امر ونهي فلو كان ازليا
لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي وذلك سفه واجيب عن الاول بانه لا نزاع في اطلاق كلامه تعالى على هذا المؤلف
الحادث وهو المتعارف عند عامة القراء والفقهاء والاصوليين الا انه يطلق على هذا ويطلق على المعنى النفسي القائم بذاته
وهو ازلي وعن الثاني انه غير معقول ويسلك لحصول من السامع بان كلامه لم يتصف في الازل بالماضي والحال والاستقبال
والامر والنهي وغيرها انما يتصف بها بحسب التعلقات فحاصل المتصف بها هو الكلام اللفظي الى النفسي المتعلق
وعن الثالث ان اتصاف اللفظي بتلك الصفات يستلزم اتصاف الكلام النفسي الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما لا يخفى على ان
المدعى حدوث الكلام اللفظي اما اتصاف الكلام النفسي بها فيجاب بان النفسي غير معقول واما ان معنى كونه متكلما كونه موجدا
للكلام لا كونه متصفا بانه يساعد قيام الحوادث بذاته تعالى وتفسير الاشاعرة لكلامه تعالى بالمعنى القائم بذاته تعالى المسمى بالكلام
النفسي غير معقول اي غير متصور لانه غير العلم والقدرة والارادة وسائر الصفات المشهورة وغير هذه الصفات
غير متصور فالكلام النفسي غير متصور وما لا يكون متصورا لا يصح اثباته كذا قالوا وفيه ان الكلام النفسي وان كان
غير متصور بالكنه والخصوصية لكنه متصور بوجه ما والتصور بوجه ما كاف في الاثبات على ان المطلع الثبوت لا يعني الاثبات
التصور الا ان يقال المراد ان ما لا يكون متصورا بوجه ما لا يكون متصورا بوجه ما لا يكون اثباته على تقدير وقوعه صادقا
محتملا للعدم ثبوته في الواقع … اسماع المجهول المطلق ويحتمل ان يكون قوله غير معقول بمعنى باطل كما هو المتبادر عرفا
ووجهه ان الاشاعرة فسروا الكلام النفسي بالمعنى القائم بالعقل الذي هو مدلول الكلام اللفظي ومغاير للصفات المشهورة
ولا شك ان ذلك المدلول مركب من ذوات وصفات ونسبة … فغاية يرتكز عليه واعلم ان صاحب
المواقف رسالة مفردة في تحقيق الكلام النفسي محصلها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة على القائم بالغير
والاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب ان مراده مدلول اللفظ وهو القديم عنده وهو الذي فهموه
منه لزمه مفاسد كثيرة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة انه كلام الله وكعدم
المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على

انه اراد بالمعنى العام بالامر فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو مكتوب في
ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة فالحادث
هو التلفظ دون الملفوظ انتهى كلامه وقال بعض المحققين في شرح المواقف هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره
محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة
وفيه نظر اما اولا فلان اشتراك كلامه تعالى بين اللفظي والنفسي مع تلك التقطعات قطعا واما ثانيا فلانه ان اراد
بقيام ذلك الامر الشامل للفظ والمعنى جميعا بذاته تعالى قيامه باعتبار صورته العلمية كالفاظ القرآن بالنسبة الى
الحافظ فهو راجع الى صفة العلم مع انهم اتفقوا على ان كلامه تعالى مغاير للعلم والارادة وسائر الصفات المشهورة
على انه لا اختصاص للقيام باعتبار الصورة العلمية بكلامه تعالى بل كلام البشر ايضا قائم به تعالى بهذا الاعتبار وكذا
سائر الموجودات وان اراد قيامه به باعتبار صورته الخارجية فهي البينة المكشوف ان الملفوظ حادث كالتلفظ
والوقوف مبهما في ذلك خارج عن طور العقل على ما لا يخفى الصفة الثامنة من الصفات الثبوتية انه تعالى صادق
في جميع اخباره اتفق المسلمون على ان كلامه صادق والكذب قبيح والصدق يطلق تارة على ما هو صفة الكلام
وتارة على ما هو صفة المتكلم فالصدق على الاول عند الجمهور وهو المذهب المنصور كون الخبر بحيث يكون حكمه مطابقا
للواقع وعلى الثاني الكذب بمعنى كون الخبر بحيث لا يكون حكمه مطابقا للواقع والصدق على الثاني هو الاخبار عن الشيء
على ما هو عليه في نفس الامر ويقابله الكذب بمعنى الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه في نفس الامر والدليل على ذلك
انه لو لم يكن كلامه الخبري صادقا لكان كاذبا لانحصاره فيهما على التحقيق لكن اللازم باطل لان الكذب قبيح بالضرورة
والقبيح محال عليه تعالى كما سيأتي فالملزوم مثله واعلم ان اللازم باطل لانه تعالى منزه عن النقص والكذب نقص لاستحالة النقص
اي لان الكذب نقص بديهة والنقص في حقه تعالى ممتنع بالاجماع وفي معنى النقص والاستحالة النقص عليه بالاولوية تكون
قوله وانه تعالى منزه عنه اي عن القبيح من الدليل الاول فهي اخص كما لا يخفى واعلم ان الدليل الاول من ادلة المعتزلة
والثاني من ادلة الاشاعرة ووجهه ان المطلب يبتني الدليل المستند الى الاجماع لا يفيد القطع الا اذا كان الاجماع

مقطوعا به وهو فيما نحن فيه ممنوع على ان الاجماع المقطوع به لا يلزم ان يفيد القطع في رأيهم واعلم ان الاجماع عندهم
انما يكون حجة لاستناده الى النقل ودلالة النقل موقوفة على صدق كلامه تعالى فاثبات صدق كلامه تعالى يستند
الى النقل يستلزم الدور وما قال صاحب المواقف من ان صدق النبي لا يتوقف على صدق كلامه تعالى بل على تصديق
المعجزة وهو تصديق فعلي لا قولي على ما بين في محله منظور فيه لان المعجزة انما تدل على صدق النبي في دعوى النبوة
وكونه رسولا لله واما صدقه في سائر الاحكام والاقوال فمن كلامه تعالى لانه لا يستدعي الرسالة ان يكون احكامه من عنده
موقوفة على صدق كلامه تعالى كيف وقد حكم هذا القائل بان الدليل الاول مبني على كون الحسن والقبح عقليين وانه
لو لم يتوقف صدق كلام النبي على صدق كلامه تعالى لتم ذلك الدليل على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين ايضا
والحق ان ليس الدليل الاول مبنيا على كون الحسن والقبح عقليين ولا الدليل الثاني مستلزما للدور كما لا يخفى واما ما اورد
على الدليل الثاني من انه انما يدل على صدق الكلام النفسي دون اللفظي مع ان المقصود الاهم اثبات صدقه ايضا وذلك
لان النقص في الكلام اللفظي معناه النقص في ايجاده وخلقه وحاصله القبح العقلي وهم لا يقولون به فلا يصح منهم اثبات
صدق الكلام اللفظي بلزوم النقص **اقول** يمكن دفعه بانه اذا ثبت صدق الكلام النفسي باي دليل كان لزم صدق
الكلام اللفظي قطعا بناء على ان الكلام النفسي هو مدلول الكلام اللفظي ولا شك ان صدق الدال وكذبه راجعان
الى صدق المدلول وكذبه بالفرض وذلك من الادلة الدالة على صدق الكلام النفسي كما وقع من بعض المحققين
ليس على ما ينبغي فتأمل في هذا المقام حتى ينكشف المرام فانه من مزال اقدام الافهام **الفصل** الثالث من فصول السبعة
في صفاته السلبية وقد تسمى بصفات الجلال كما ان الصفات الثبوتية قد تسمى بصفات الجمال وهي اي الصفات السلبية
كثيرة جدا لكن المذكورة ههنا سبع الصفة الاولى منها انه تعالى ليس بمركب لا من الاجزاء الخارجية ولا من الاجزاء
الذهنية والا اي لانه لو كان مركبا لكان مفتقرا الى اجزائه اي الى كل واحد من اجزائه واللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فلان كل مركب موجود مفتقر الى كل واحد من اجزائه بالضرورة واما بطلان اللازم فلان المفتقر الى
الجزء مفتقر الى الغير والمفتقر الى الغير مطلقا سواء كان ذلك الغير جزءا او خارجا ممكن ضرورة ان الوجوب الذاتي

الفصل الثالث في صفات السلبية

ينافي الافتقار الى الغير وقد ثبت انه واجب الوجود لذاته تعالى وما قيل في تقرير هذا الدليل انه تعالى لو كان مركبا لزم الافتقار
ليس على ما ينبغي كما لا يخفى ثم في هذا الدليل نظر لانه ان اراد من الافتقار الافتقار الخارجي في الوجود فلا نسلم انه
لو كان مركبا من الاجزاء الذهنية لكان مفتقرا في الوجود الخارجي الى الغير وان اراد الافتقار مطلقا في الوجود
مطلقا فلا نسلم ان المفتقر الى الغير في الوجود الذهني ممكن لان الوجوب الذاتي لا ينافي الافتقار الى الغير في الوجود
الذهني ثم لا يلزم امكانه في الوجود الذهني لكنه ليس خلاف المفروض ضرورة ان الوجوب الذاتي باعتبار الوجود الخارجي
لا ينافي الامكان باعتبار الوجود الذهني فالحق ان هذا الدليل انما يدل على نفي التركيب من الاجزاء الخارجية وانه لا يطلق
في التركيب مطلقا فلا يتم التقريب الا ان يقال المدعى ههنا نفي التركيب من الاجزاء الخارجية فقط الصفة الثانية
من الصفات السلبية انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض الجسم عند الحكماء وبعض المتكلمين هو الجوهر القابل للابعاد
الثلاثة وعند بعضهم هو الجوهر المركب من جزئين فصاعدا والجوهر عندهم هو الحادث المتحيز لذاته والعرض هو
الحال في المتحيز لذاته والا اي وان كان جسما او عرضا لافتقر الى المكان واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلان كل جسم متمكن اي متحيز لا يوجد بدونه وكل متمكن يحتاج الى المكان اي الحيز وهو عند المتكلمين الفراغ المتوهم
الذي يشغله الجوهر فيكون كل جسم مفتقرا الى المكان وكذا كل عرض حال في المتمكن مفتقر الى المتمكن والمفتقر الى المفتقر
الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء فيكون كل عرض مفتقرا الى المكان فثبت انه تعالى لو كان جسما او عرضا لكان
مفتقرا الى المكان واما بطلان اللازم فلان الافتقار الى الغير يستلزم الامكان كما سبق وفيه نظر لانه ان اراد
بالافتقار الى المكان الافتقار اليه في الوجود فالملازمة ممنوعة لان المتمكن انما يفتقر الى المكان في تمكنه لا في وجوده
وان اراد الافتقار في التمكن فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع اذ الافتقار في التمكن لا يستلزم الامكان المنافي
للوجوب الذاتي كما لا يخفى **اقول** يمكن ان يقال انه لو صح ذلك الدليل لزم ان لا يكون تعالى مع العالم مثلا وهو ظاهر
بديهة واتفاقا وذلك لانه تعالى لو كان مع العالم لافتقر الى العالم واللازم باطل فالملزوم مثله وما هو جوابنا
فهو جوابكم واعلم ان العرض على ما قرره المتكلمون هو الحال في المتمكن ولا نسلم ان كل حال في الشيء مفتقر اليه في الوجود

لجواز ان يكون المحل مفتقرا الى الحال فيه كما في الصورة الجسمية الحالة في الهيولى المفتقرة اليها في الوجود على راي الحكماء وايضا
وان لم ينقل عن المتكلمين لكنه كاف في ابراد المنع عليه ولا يلزم واما ما عليه قدماء الفلاسفة وهو الحال في الموضوع اي
المحل المقوم لما حل فيه فهو لا يستلزم امكان نقصا لمحل الافتقار اليه اذ الموضوع اعم من ان يكون ممكنا او لا ثم
الا ان يفسر العرض بما يكون حالا في المحكي المفتقر المسمى بمادة لحصر هذا العام على اصولهم افتقار العرض الى المحل
لكنه ح في العرض فلا حاجة الى بيان افتقاره الى المكان فتامل جدا واعلم لو كان امرا جسما او عرضا لما خلا
عن الحوادث واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان كل جسم وعرض يمتنع انفكاكه عن الحركة والسكون
كما قرر في موضعه واما بطلان اللازم فلان كل ما يمتنع انفكاكه عن الحوادث فهو حادث وقد مر بيانه ايضا فيكون اه
على تقدير امتناع انفكاكه عن الحوادث حادثا وهو مح لانه قد ثبت قدمه بحيث فيه اوله قد ثبت ثبوته
والحدوث يستلزم الامكان ثم ويمكن الاستدلال على نفي الجسمية والعرضية على راي المتكلمين بانهما قسمان
للحادث فيلزم ان يكون حادثا قطعا ولا يجوز ان يكون الباري تع في محل اي لا يمكن حلوله في شي اصلا
اي لا يمكن حلوله في شي لا امتناع افتقاره اي لا يمكن افتقاره في وجوده الى ذلك الشي وامكان افتقاره في الوجود
الى الغير مستلزم لافتقاره اليه ضرورة ان امكان المح ممتنع او المعنى ان حلول الباري تع في شي لا يخلو انه
يمكن افتقاره الى الغير تح قطعا فيكون حلوله في شي محالا فهذا هو معنى عدم امكان حلوله في شي والدليل على ان
الحلول يستلزم الافتقار الى المحل ان المعقول من الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وهو يستلزم الافتقار
الى المحل هذا خلاصة ما قيل **اقول** فيه نظر لانا لا نسلم ان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية سواء اريد بالتبعية في
الوجود او التبعية في التحيز بمعنى ان يكون المحل واسطة في عروض التحيز له على ما قيل بل الحلول هو الاختصاص الناعت
بالنعوت ليتناول حلول الصفات في ذات الواجب على راي الاشاعرة على ان استلزام التبعية في التحيز
بلا افتقار الى المحل غير مسلم الا يرى ان صاحب المواقف جعل الاستدلال بكون الحلول هو الحصول على سبيل
التبعية مغايرا للاستدلال بكون الحلول هو الحصول على سبيل التبعية مغايرا للاستدلال باستلزام الافتقار

المحل

الى المحل والحلول بكون الحلول مستلزما للافتقار الى المحل ممنوع كيف حلول الصورة في الهيولى على راي الحكماء حلول
بمعنى التبعية في التحيز يستلزم الافتقار الى المحل على ما ادعوا من التحيز يستلزم الافتقار الى المحل وسيجي الكلام فيه مفصلا
واعلم انه قد نقل عن بعض المتصوفة انه تع يحل في العارفين وعن النصارى انه حل في عيسى ع فان ارادوا بالحلول
المعنى المذكور فلا شك في بطلانه لما عرفت وان ارادوا معنى اخر فليبين اولا حتى نتكلم عليه بالنفي او الاثبات وان قيل
الاتحاد هو دال على ان عيسى ع قد عبر عنه بالاب وصرح بحلوله فيه في جواب يوحنا وهو واحد من الحواريين
فعلى تقدير صحته وعدم تحريفه يحمل على انه من قبيل المتشابهات وهي كثيرة في كتب الالهية ويردها العقل والنقل
الى ما هو صحيح بالدليل ويجوز ان يكون المراد من الحلول كمال الاختصاص والعطف وعن الاب المبدا لكن
ان القدماء كانوا يسمون المبادي بالاباء وقد نقل عن بعض علماء الشيعة انه قد حل في الائمة المعصومين عليهم السلم
بناء على ان ظهور الروحاني في صورة الجسماني ممكن كظهور جبرئيل في صورة دحية الكلبي فلا يبعد ان يظهر ايضا
في صورة بعض الكاملين كامير المؤمنين وغيره الطاهرين لانهم اكمل الخلق وانزههم وانت تعلم ان الظهور غير
الحلول وان جبرئيل لم يحل في دحية الكلبي بل ظهر بصورته فالظاهر انهم ارادوا بالحلول الظهور ولا يجوز ان
يكون الباري تع في جهة كالعلو والسفل وغيرهما من الجهات التي هي حدود واطراف للامكنة باعتبار عروض الاضافة
الى شي ولا اي ان كان انه تع في جهة فاما انه كان كل ما هو في جهة مفتقر اليها ضرورة فيلزم افتقاره
بالذات الى الغير وهو ينافي الوجوب الذاتي قطعا **اقول** فيه نظر لان ما يكون في جهة اما مفتقر اليها لكونه
فيها لا في وجوده وما ينافي الوجوب الذاتي انما هو الافتقار الى الغير في الوجود لا مطلقا على انه لو صح هذا الدليل
لزم امتناع اتصافه تع بالصفات النسبية مثل كونه رازقا للرزق وخالقا للعالم وغير ذلك كما اشرنا اليه فالحق
ان المشبهة اعتقدوا انه تع في جهة الفوق لكن اختلفوا في انه كونه في الجهة مثل كون الاجسام فيها اولا
... الحق ... والنزاع في الثاني راجع الى اطلاق اللفظ دون المعنى ويستدعي في ذلك الظواهر الموهمة
متناوله قطعا على ما فصل في محله ولا يتحد اي لا يمكن ان يتحد به غيره اللذة والالم اي لا يتصف بهما لانهما عليهم اما الالم

الظ المشهور عند المتكلمين ان اللذة والالم مطلقا من الكيفيات النفسانية وتصورهما بديهي وتعريفهما بما
يذهب للاحتجاج الى التعريف فان الاحساس الوجداني يجزيك بهما عند افادة العلم بمعنيهما على وجه لا يفي بتحصيل
مثله تعريفي ان الالتفات الى كل في سائر المحسوسات على ما لا يخفى على ذي انصاف وارتفع انقضاء معهم مطلق
اللذة والالم وهو المتبادر من عبارة الكتاب لانهما من الكيفيات المختصة بذوات الانفس وانهم ذهبوا الى ان النفس
وكونهما ناشئين عن المزاج المستلزم للتركيب لان السبب القريب للذة اعتدال المزاج وللالم سوء مزاج على ما هو المختار
عند المحققين ومبني على قوله لا امتناع طرو المزاج عليه تع وهذا لان المزاج كيفية متشابهة حاصلة عن كيفيات
العنصرية بسبب انكسار الكيفيات المتضادة لاستقصاء عناصرها المتفاعلة عند امتزاجها وتماسها اما بانكسار
تلك الاستقصات بكيفياتها المتعددة في جسم كيفية واحدة حقيقية على ما هو مذهب الاطباء او بنكسر تلك
الكيفيات عن صورتها وتفارقت حيث تبقى كيفية واحدة متميزة عن تلك الكيفيات المنكسرة على ما هو مذهب
الحكماء فالمزاج على المذهبين مستلزم التركيب وقد ثبت امتناع التركيب عليه تع فيلزم امتناع اتصافه
بالمزاج وبواسطته عن اللذة والالم وغيرهما وتمام تحقيق في الدلائل فلا حاجة الى التعرض له بما لا يخفى وقال الحكماء اللذة ادراك
الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر وكل منهما حسي ان كان ادراكا بالحس
وعقلي ان لم يكن ادراكه بهم قول له تع اللذة العقلية لان من ادرك كماله الذاتي وانه اللذة ضرورة
ولا شك ان كماله تع اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذته اقوى اللذات
ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدا الاول بذاته ويتفقون معه نفي اللذة الحسية لكونها من توابع المزاج والالم
مطلقا لانه تع منزه عن ان يكون شي منافرا ومنافيا له اذ الشي لا يكون منافيا لمبدئه ووافقهم بعض المحققين
وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان اللذة نفس الادراك بل هي مسببة عنه ولو سلم ذلك فلا نسلم انها مطلقا الادراك
بل هي الادراك الملائم دون ادراكه تع لكونها مختصا قطعا واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الشي لا يكون منافيا لمبدئه
لجواز ان يكون المعلول منافرا لعلته من بعض الوجوه كبعض افعال العباد بالنظر اليه تع وهو علة لها وتح

بر

ولو سلم فلا يلزم من ذلك اتصافه بهما فان من ذلك ... ان امتناع مطلق الالم عليه تع متفق عليه بين العقلاء واما
امتناع مطلق اللذة عليه فمختلف فيه بين جمهور المتكلمين والحكماء فالقول بان نفي مطلق اللذة عنه تع من المتكلمين
يحتمل ان يكون لعدم ورود الشرع بذلك فان اسماءه تع توقيفية ليس من الادب اطلاق شي منها عليه الا باذن
الشارع عرفا كما لا يخفى ولا يتحد اي لا يمكن اتحاده تع بغيره الاتحاد الحقيقي ان يصير شيئان احدهما عين الاخر
بزوال عنه او بغير اليه وقد يطلق الاتحاد على معنيين اخرين احدهما ان يصير شي ما شيئا اخر بطريق الاستحالة
في ذاته او صفته الحقيقية كما يقال صار الماء هواء او صار الاسود ابيض وثانيهما ان يصير شي باتضام شي اخر
اخر اليه حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا حقيقيا كما يقال صار التراب طينا والكل محال
عليه تع اما الاول فلامتناعه في الواجب والممكن مطلقا وقد ادعوا انه مما يحكم به بديهة العقل وما ذكر في صحيحه
انما هو من قبيل التنبيهات فالمناقشة فيه لا تكثر نفعا واما الثاني فلان الاستحالة الذاتية تستلزم انعدام الذات
وهو ينافي الوجوب الذاتي قطعا والاستحالة الوصفية تستلزم تبدل الصفة الحقيقية وهو يستلزم النقص في ذاته تع
مع كونه تع منزها عن ذلك اجماعا واما الثالث فلانه ان لم يكن شي من الواجب فانضمامه اليه حالا في
الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة بالضرورة وان كان احدهما حالا في الاخر فان كان الواجب حالا
لزم احتياجه الى الغير وهو مح وان كان الاخر حالا فيه لكان الحال عرضا ضرورة استغناء المحل بكونه واجبا
ولا يحصل من العرض ومحله حقيقة بل مما يحصل باعتباره **اقول** فيه نظر اما اولا فلانا لا نم انه لا يحصل حقيقة الجسم
يستلزم النقص في ذاته ويسمى بمعصيته واما ثانيا فلانا لا نم انه لو لم يكن احدهما حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما
حقيقة واحدة حقيقة ولو سلم فيجوز ان يكون الواجب حالا ولا يلزم احتياجه في الوجود الى الغير اذ الحلول
لا يستلزم احتياج الحال الى المحل في الوجود على ما قالوا في حلول الصورة في الهيولى ولو سلم فيجوز ان يكون الحال
عرضا والحكم بانه لا يحصل من العرض ومحله حقيقة واحدة حقيقة تم على ما قالوا في التركيب المركب من القطع
والهيئة الاجتماعية التي هي عرض هذا والظ ان المراد من الاتحاد ههنا هو الاتحاد الحقيقي وفي قوله لا امتناع

الاتحاد مطلقا ان الاتحاد المفسر في كل موجود سواء كان واجبا او ممكنا كما تشهد به البديهة فيلزم امتناعه
في حقه تعالى بطريق الاولى وحمل الاتحاد على الاعم من المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وحمل قوله مطلقا اشارة الى نفي
العموم كما وقع في بعض الشروح تكلف لا يخفى ضعفه وربما يذهب الى النصارى القائلين بحلوله تعالى في المسيح القول
باتحاده تعالى به والى بعض المتصوفة القائلين بحلوله تعالى في العارفين القول باتحاده تعالى بهم بناء على ان الكلام
المعروف مضطرب من الحلول والاتحاد والكلام معهم في الاتحاد كالكلام معهم في الحلول نفسا ولا اثباتا ولما
لا يظهر وجه مناسب لحمل المتن عليه من العقلاء عدا صفة واحدة من الصفات السلبية كما لا يخفى الصفة
الثالثة من الصفات السلبية انه تعالى ليس محلا للحوادث اي يمتنع ان يقوم بذاته حادث خلافا للكرامية فانهم
يجوزون قيام الحادث به تعالى كالارادة والكلام كما قرب اليه اشارة والمجوس فانهم يجوزون قيام كل
صفة حادثة من صفات الكمال به تعالى واما قيام الصفات الاعتبارية المتجددة به تعالى مثل كونه تعالى مع العالم
بعد ما لم يكن معه وكونه رازقا لزيد في حق زيد عمرا زائدا لحد ما يد فانه اتفاقا واحتجوا على ذلك بوجوه
اورد المتن وجهين منها واشار الى احدهما بقوله لامتناع انفعاله عن غيره وتقريره انه لو قام به تعالى حادث
لكان منفعلا ومتاثرا عن غيره واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الحادث لا بد له من علة
ولا يجوز ان يكون علته عين الذات او شيئا من لوازم الذات والا لزم قدم الحادث لقدم علته فيلزم
ان علته امر منفصل عن الذات فيكون الذات متاثرا عن غيره واما بطلان اللازم فلان تاثره تعالى عن غيره
يستلزم احتياجه في صفة الكمال الى الغير وهو محال وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم لا يجوز ان يكون علة ذلك الحادث عين
الذات اما بطريق الاختيار بان يكون الذات مقتضيا له بانضمام الارادة على ما هو راي المتكلمين كما في
سائر الحوادث واما بطريق الايجاب بان يكون ذلك الحادث مسبوقا بحادث اخر هو ايضا من صفات الكمال
له تعالى وذلك الاخر مسبوقا ايضا بحادث اخر كذلك لا الى نهاية على ما هو راي الحكماء كما قالوا في حركات الافلاك
وعلى هذا لا يلزم تاثره تعالى عن غيره بل انما يلزم احتياجه في صفاته الكمالية الى صفات كمالية اخرى وكل ما انه

ولا يعالى

فيه لا يعالى لو سلمت الحوادث في ذاته تعالى لزم ان لا يكون خاليا عن الحوادث وما لا يخلو عن الحادث
حادث والا لزم قدم الحادث فيلزم حدوث الواجب لذاته تعالى لما تقدم من الابطال الى صفة حادثة يكون
مستندة الى امر منفصل عن الذات فيلزم تاثره تعالى عن الغير واحتياجه اليه في صفة الكمالية لانا نقول
لا نسلم ان كل ما لا يخلو عن الحادث حادث وقد مر الكلام فيه تفصيلا لا يقال انه في الحوادث المتعاقبة على
راي المتكلمين برهان التطبيق والتضايف وغيرهما تم الاحتجاج على رايهم لانا نقول قد استدل
الحكماء ايضا بهذا الدليل في مثل هو المعتمد عليه عندهم في اثبات ذلك المطلب ويرد الاشكال عليهم
لان التسلسل في الامور المتعاقبة في الوجود جائز عندهم على ما مر غير مرة واما ثانيا فلانا لا نسلم ان كل صفة
قائمة به تعالى صفة الكمال ولو سلم فلا نسلم ان احتياجه تعالى الى الغير في صفة الكمال انما يلزم اذا احتاج الى الغير
في وجوده وهو غير لازم انتهى الا ان يتمسك بالاجماع وفيه ما فيه واما ما قيل في بعض الشروح من ان الانفعال
يستلزم المادة والواجب لذاته يمتنع ان يكون ماديا ففيه ما لا يخفى واما ثانيا فلان هذا الدليل لو تم لدل
على امتناع اتصافه تعالى بالصفات الاعتبارية المتجددة ايضا وقد عرفت انه جائز بالاتفاق واشار
الى الوجه الثاني بقوله وامتناع النقص عليه اي لامتناع طريان النقص وجريانه عليه تعالى وتقريره انه
لو قام به تعالى حادث لكان بالقياس قيام ذلك الحادث به واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان
جميع صفاته صفات الكمال فلو كان شيء منها حادثا لكان الذات خاليا عنه قبل حدوثه والخلو عن صفة
الكمال نقص واما بطلان اللازم فللاجماع على تنزهه تعالى عن النقص وفيه ايضا نظر من وجوه الاول
انا لا نسلم ان جميع صفاته صفات الكمال لجواز ان يكون صفة لا كمال في وجوده ولا نقص في عدمه كالنسبي
اما الثاني ان الخلو عن صفة الكمال نقص لجواز ان يكون صفة الكمالية موقوفة على حدوث صفة كمالية اخرى
واتصافه بها حدوث صفة كمالية اخرى واتصافه لا الى نهاية كما قالوا في حركات الافلاك فلا يكون
خلوه تعالى عن صفة الكمالية الحادثة نقصا بل هو عين الكمال حيث توقف عليه اتصافه بصفة كمالية اخرى

فالاستمرار كما لا يخفى بسامته لو تمكن دعوى بان هذا التمسك بعد بيان التطبيق التضايف وغيرهما على راي المتكلمين
وهذا الدليل مبني على رايهم لابتنائه على الاجماع والحكماء لا يقولون به كما لا يخفى الثالث ان دعوى الاجماع على
تنزهه تعالى عن النقص ممنوع لا بد له من دليل قطعي على ان الاجماع لا يفيد القطع على راي الاشاعرة فلا تم الاحتجاج
به على هذا المطلب اليقيني على رايهم الرابع ان هذا الدليل ايضا منقوض بالصفات الاعتبارية المتجددة له تعالى
وما هو جوابنا فهو جوابكم الصفة الرابعة من الصفات السلبية انه تعالى يستحيل عليه الرؤية البصرية اي يمتنع ان
يكون مرئيا ببصر اعلم انهم اتفقوا على ان يكون الرؤية بالمعنى المعقول وهذا مذهب المعتزلة والحكماء وخالفهم الاشاعرة
والمجسمة والكرامية وتحرير محل النزاع انا اذا علمنا الشمس علما جليا ثم ابصرناها ثم غمضنا العين يحصل لنا ثلاث
مراتب من الانكشاف متفاوتة في الجلاء فالحالة الثانية اقوى واجلى من الحالة الاولى والثالثة كالحالة
الاولى كما تشهد به الوجدان فمحل النزاع هو حالة الثانية وهي المراد من الرؤية في هذا المقام فنفتها المعتزلة
والحكماء في الباري تعالى مطلقا وجوزها الاشاعرة في الدنيا والاخرة عقلا وحكموا بوقوعها في الاخرة بها
لكن من غير مقابلة ومواجهة وقرب وبعد وانطباع صورة من المرئي في الباصرة او خروج شعاع منها
اليه كما هو حكم الرؤية البصرية في غيره تعالى واما المجسمة والكرامية فهم يوافقون الاشاعرة في تجويز اهل الرؤية
وثمرة العقيدة في بعضها فانهم يجوزون الرؤية بطريق المقابلة والمواجهة بناء على ان الضرورة قاضية
بامتناع الرؤية البصرية بدونهما كما ينبني عليه مذهب المعتزلة والحكماء وان جمهورهم سيما العاقلين
حققوا صورة الانسان بمعنى ذلك علو الكبر الجوز دون الرؤية بطريق انطباع الصورة في الباصرة
او خروج الشعاع منها فالقول بانه لا نزاع للنافين في جواز الرؤية بمعنى الانكشاف التام العلمي ولا
للمثبتين في امتناع الرؤية بانطباع الصورة في الباصرة او خروج الشعاع منها بل النزاع انما
هو في الانكشاف التام الذي يحصل لنا تعالى عند الابصار كما وقع في بعض الحواشي ليس بشيء
اذا تمهد هذا فنقول المختار عند اهل الحق مذهب المعتزلة والحكماء والدليل العقلي على ذلك انه لو كان

الباري تعالى مرئيا بالبصر لكان في جهة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فهي لان كل مرئي بالبصر فهو في جهة
ومكان واما صغرى كل مرئي ذو جهة ومكان لانه اي كل مرئي اما مقابل للرائي كما في رؤية الاجسام
والاعراض او في حكم المقابل كما في رؤية العكس في المرآة اذ لا مقابل بينهما حقيقة بل حكما بالضرورة
اي اشتراط الرؤية البصرية بالمقابلة او ما في حكمها مما يحكم به العقل بالبديهة وانكارها مكابرة فلا يحتج
بقول الاشاعرة بان الرؤية البصرية جائزة منه تعالى من غير مقابلة او ما في حكمها كقولهم بانهم يجوزون رؤية
اعمى الصين بقة اندلس كلام واه واقع من تحصل التعصب في العناد كما لا يخفى واذا كان كل مرئي بالبصر
مقابلا للرائي او في حكم المقابل ومن البين ان كل ما هو مقابل او في حكم المقابل ذو جهة يكون كل مرئي
بالبصر ذو جهة واما بطلان اللازم فلانه تعالى اذا كان ذا جهة يكون جسما لان كل ذي جسم وهو
اي كونه تعالى جسما ممتنع لما مر في صفة السادس من الصفات السلبية ويحتمل ان يكون الضمير في قوله فيكون
راجعا الى كل مرئي بالبصر ويقرر الدليل هكذا لو كان الباري تعالى مرئيا بالبصر لكان جسما وهو ممتنع
لما تقدم والملازمة لانه تعالى لو كان مرئيا بالبصر لكان ذا جهة وكل ذي جهة جسم واما فلان كل مرئي
بالبصر ذو جهة لانه اما مقابل او في حكم المقابل من انه لا حاجة في اثبات المطلب الى التعرض لكونه تعالى
جسما بل يكفي التعرض لكونه ذا جهة لانه كاف في اثبات المطلب لانعقاد على ان
قولنا كل ذي جهة جسم ممنوع كما لا يخفى اللهم الا ان يقال المراد من الجسم اعم من الجسم الجسماني والعرض الجسماني
ويعرض للاشاعرة بانهم من المجسمة في الحضور ودليلك ان يحمل قوله فيكون جسما من تتمة قوله لانه اما مقابل
قوله وهو ممتنع اشارة الى بطلان اللازم في اصل الدليل وتقريره ان يقال لو كان الباري تعالى مرئيا بالبصر
لكان ذا جهة وهو ممتنع لما تقدم والملازمة لان كل مرئي بالبصر ذو جهة لانه مقابل او في حكمه وكل ما هو
كذلك جسم فيكون كل مرئي بالبصر جسما فكل جسم ذو جهة فكل مرئي بالبصر ذو جهة وفيه ما لا يخفى مع ان قولنا
كل ما هو مقابل او في حكمه جسم ظاهره ممنوع فلا تامل وبقرب من هذا الدليل ما قيل ان الرؤية البصرية يستلزم

خروج الشعاع من الباصرة الى المرئي او انطباع صورة المرئي فيها على اختلاف المذهبين والتزام تحديق
فيه مع ضرورة وكذا الملزوم باطل ومن الادلة السمعية على هذا المطلب ما اشار اليه بقوله وتعلقوا بقوله لموسى ع
لن تراني حيث قال رب ارني انظر اليك والجواب ان كلمة لن النافية موضوعة للتأبيد اي لتأبيد
نفي الفعل الذي هو مدخولها بالنقل من اهل اللغة فيدل الآية على نفي رؤية موسى ع اياه ابدا واذا
لم يره موسى ع ابدا لم يره غيره اجماعا واعترض عليه بانا لا نسلم ان كلمة لن للتأبيد مطلقا بل هي [illegible]
في المستقبل او للتأبيد في الدنيا بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اي الموت لانهم يتمنونه في الآخرة
للتخلص من العذاب وقوله تعالى فلن ابرح الارض حتى يأذن لي ابي لان حتى يدل على الانتهاء وهو
ينافي التأبيد المطلق **اقول** اذ ثبت ان كلمة لن للتأبيد مطلقا بالنقل من اهل اللغة فالظاهر انها
في الآيتين المذكورتين واشباههما محمولة على المجاز وهذا القدر كاف في هذا المقام او المعنى بالتأبيد
الدليل العقلي بالدليل النقلي والا فالمطلب يثبت بالدلائل العقلية الاكثر [illegible]
الاعتراض ان نقل اهل اللغة اختلفوا في كلمة لن فقال بعضهم انها للتأبيد مطلقا وبعضهم للتأبيد في
الدنيا وقيل هو الحق وبعضهم للتأكيد في المستقبل وقال بعضهم لا دلالة لها على التأبيد ولا على التأكيد
اصلا فلا نسلم كونها للتأبيد مطلقا ولو سلم فلا يدل تأبيد النفي مطلقا على الاستحالة والمدعى استحالة
الرؤية البصرية اللهم الا ان يستند بالاجماع المركب وفيه ما فيه والحق ان كلمة لن في هذه الآية لتأبيد نفي الرؤية
بل لا استبعاد [illegible] ما بعده قوله تعالى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني لان
[illegible] الاستدلال على ذلك بان رؤيته موسى ع [illegible] استقرار الجبل في حال التجلي والاستقرار [illegible]
[illegible] الاستدلال [illegible] ان هذا الكلام [illegible]
على ان الجبل مع عظم جثته [illegible]
[illegible] موسى ع [illegible] رؤيته بالبصر [illegible] من سياق هذا الكلام [illegible] المراد استحالة الرؤية البصرية

لا استبعاد

لا استبعاد في الجملة كما لا يخفى على المنصف [illegible] ان موسى ع [illegible] الراكب [illegible]
على امكان الرؤية البصرية من وجهين احدهما ان موسى ع سأل الرؤية حيث قال رب ارني انظر اليك
ولو امتنعت لما سألها لانه لو علم امتناعها لكان سؤاله عبثا لا يصدر من عاقل فضلا عن نبي كما
ضرورة ان طلب المحال عبث ولو لم يعلم امتناعها لم يصح كونه نبيا [illegible] او المقصود من البعثة
هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما ان قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني علق الرؤية
البصرية على استقرار الجبل ولا شك ان استقراره امر ممكن والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق
[illegible] على تقدير وقوع المعلق عليه [illegible] من المحال [illegible] وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فمن وجهين
احدهما انا نختار الشق الاول من الترديد ونمنع كون السؤال عبثا لجواز ان يكون لاظهار امتناع الرؤية
على العموم على ابلغ وجه وكذا [illegible] لمزيد الاطمئنان بتعاضد العقل والنقل كما في سؤال ابراهيم ع
من كيفية احياء الموتى حيث قال ولكن ليطمئن قلبي وثانيهما انا نختار الشق الثاني ونمنع كون الجاهل ببعض الاحكام
في بعض الاوقات غير صالح للنبوة والكلام اذ المقصود من النبوة هو الدعوة الى الاحكام [illegible]
يجب تدريج نزول الوحي فيجوز ان لا يكون الانبياء عالمين ببعضها بعض الاوقات حتى نزل الوحي واما
الثاني فمن وجهين ايضا احدهما النقض وهو ان يقال لو صح هذا الدليل لزم ان يكون عدم الواجب
ممكنا [illegible] انه يصح تعليق عدمه بعدم العقل الاول على رأي الفلاسفة وبعدم الصفات الحقيقية على رأي
الاشاعرة فان يقال ان عدم العقل الاول ممكن قطعا وكذا عدم الصفات الحقيقية على ما لا يخفى وثانيهما
الحل وهو ان يقال ان اريد امكان المعلق عليه الآن امكانه في ذاته فمسلم لكن لا نم ان المعلق على
الممكن في ذاته ممكن لجواز ان يكون الممكن في ذاته محالا في نفس الامر [illegible] وجاز ان يستلزم محالا
كما ان عدم العقل الاول يستلزم عدم الواجب تعالى وان اريد امكان المعلق عليه في نفس الامر فهو ممنوع لجواز ان
يكون المعلق عليه استقرار الجبل حال التجلي الواقع بعد النظر [illegible] العادي قوله تعالى ولكن انظر الى الجبل فان استقر

مكانه [illegible] ان يكون استقرار الجبل في تلك الحالة مستحيلا في نفس الامر لا ممتنعا [illegible] وذلك [illegible] من الوجهين
المذكورين بوجوه آخر لا نطول الكلام بايرادها **القول الخامس** من الصفات السلبية **امكان الشركة** اي
كون امكان الشريك منفيا منتفيا عنه تعالى [illegible] بحيث لا يمكن له شريك وهو المقصود بالوحدانية التي هي من
اعظم اصول الدين وهي التوحيد التصديقي [illegible] احد في ذاته وصفاته [illegible] احد في ذاته الا بكمال الحكم
بالوحدة لغة وكما ان المراد من قوله تعالى هو الله احد والصفة التي يعتبر الوحدة فيها الشرع على ما يستفاد
من كلام بعض المحققين صفة الوجوب الذاتي والخالقية اي الصنع على وجه الكمال والقدرة التامة والمعبودية اي
استحقاق العبادة فالوحدانية اما انتفاء الشريك في الوجوب الذاتي او في الصنع على الوجه القدرة التامة او في
استحقاق العبادة والمخالف في الاخير جميع المشركين من الوثنية وغيرهم وفي الاولين الثنوية منهم المانوية والمجوس
والمجوس فانهم قالوا بوجود الواجبين احدهما خالق الخير والآخر خالق الشر الا ان المجوس ذهبوا الى ان خالق الخير هو
يزدان وخالق الشر اهرمن اي الشيطان والمانوية والديصانية الى ان خالق الخير هو النور وخالق الشر
هو الظلمة على ما يستفاد من شرح المواقف والظاهر من عبارة الكتاب ان المراد ههنا نفي الشريك في
وجوب الوجود حيث قال فيه يجري الدليل الآتي لاشتراك الواجبين فيه كونهما واجبي الوجود واما نفي الشريك
في الصنع مع القدرة التامة فربما يستدل عليه بابرهان التمانع على ما هو المتبادر منها اذ الظاهر ان المراد بكون
الآلهة في السماء والارض كونهما مؤثرة فيهما صانعة لهما لا كونهما فيهما واما نفي الشريك في استحقاق العبادة
وهو ان لا شريك في عبادته احد فيستدل عليه بالدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء ع فانهم جميعهم
كانوا يدعون المكلفين اولا الى هذا التوحيد وينهونهم عن الاشراك في العبادة كما لا يخفى **السمعي** على ان الدليل
على نفي الشريك في وجوب الوجود بمعنى انه لا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود لذاته في نفس الامر الا على
ذات واحدة سمعي وعقلي اما السمعي فكقوله تعالى انه لا اله الا هو والهكم اله واحد وغيرهما من الادلة السمعية
واجماع الانبياء وفيه نظر لان تلك الادلة لا تدل على نفي امكان الشريك في وجوب الوجود صريحا على ما لا يخفى

واما العقلي

واما **العقلي** فكبرهان التمانع وغيره واعلم ان هذا المطلب مما اتفق عليه جميع العقلاء من المتكلمين والحكماء
ولكل منهما ادلة عقلية على ذلك والمشهور منها من المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا فاراد المص تعدد الاسامي على ادلتهم المعروفة [illegible] وما احدهما اذ له
تعالى **والتمانع** اي لامكان التمانع وغيره انه لو امكن وجود واجبين لزم ان لا يمكن وجود العالم
فضلا عن ان يوجد بالفعل **فيفسد** اي لم يتكون ولم يوجد **نظام عالم الوجود** واللازم ظاهر البطلان
فالملزوم مثله وبيان الملازمة انه لو امكن وجود العالم على تقدير امكان تعدد الواجب لامكن
بينهما تمانع وتخالف بان يريد احدهما وجود العالم والآخر عدمه فعلا لان الامكان مصحح للقدرة و
اجتماع الارادتين ممكن اذ لا مانع اجتماع المرادين وح اما ان يحصل المرادان معا او لا
يحصل شيء منهما او يحصل احدهما دون الآخر والاول يستلزم اجتماع النقيضين والثاني ارتفاعهما
مع تحقق علتهما والثالث يستلزم عجز احدهما والعجز دليل الامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فامكان
العالم على تقدير امكان تعدد الواجب يستلزم امكان التمانع المستلزم للمحال ولا شك ان امكان المحال
محال فعلى تقدير امكان تعدد الواجب لزم ان لا يمكن العالم بل شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع
المستلزم للمحال **اقول** فيه بحث اولا فلانا لا نم ان الامكان مصحح للقدرة على ما عرفت في بحث القدرة
واما ثانيا فلان امكان اجتماع الارادتين لا يجوز ان يكون اجتماعهما ممتنعا لامتناع اجتماع المرادين
واما ثالثا فلانا لا نم ان العجز دليل الامكان لانه انما يستلزم الاحتياج في الايجاد او الاعدام وهو
الامكان والامكان لازم للاحتياج في الوجود وهو غير لازم هنا اللهم الا ان يقال المدعى نفي امكان
واجبين قادرين على الكمال وما قيل ان الاحتياج بعض يحمل عليه الاحتجاج العقلي ولو ان الآلهة
العقلي لو ثبت ورده ههنا فانما هو في استحالة التعدد في الواجب المحض الوجود لا على مطلق
واما رابعا فلان هذا الدليل لو صح لجرى بعينه [illegible] لزم ان لا يوجد واجب اصلا لانه لو وجد واجب لزم

ان لا يمكن وجود العالم والا لامكن ان يتعلق ارادته بوجود العالم وعدمه معا فعلى ما ذكر من الدليل ذلك
لا يستلزم امكان التمانع على الوجه المذكور بعينه فانه هو جوابكم وما قيل في دفعه من ان تعلق ارادة الواحد
بوجود العالم وعدمه معا غير ممكن مردود بما مر من انه لا يقدح في المقصود كما لا يخفى وانت تعلم انه يندفع
به كلما السؤال الذي اوردناه في الدليل بما قال بعض المحققين بعد تسليم خلاصة تلك المقدمات ان قوله
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة ظنية عادية بحسب ما هو اللائق بالخطابيات فان
العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله ولعلا بعضهم على بعض والا
فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق
على هذا النظام وان اريد امكان الفساد بالفعل فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات
ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة وذلك لان المراد بفسادهما عدم تكونهما وعلى هذا الملازمة
وبطلان اللازم قطعا كما عرفت ولا حاجة في دعوته الى ان يقال الالهة يحمل على تعدد الواجب المؤثر
في السماء والارض كما هو المتبادر من قوله فيهما والمراد بفسادهما عدم تكونهما وعلى هذا يكون الملازمة
قطعية لان وجود الالهة المؤثرة فيهما يستلزم امكان التمانع في التاثير وهو يستلزم امتناع تعدد الواجب
المؤثر فيهما ويلزم منه عدم تكونهما قطعا ضرورة ان تاثير الواجبين فيهما لا يمكن ان يكون على سبيل التوارد
فهو اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم عدم تكون الكل او البعض على تقدير انتفاء احدهما لانه
اما جزء علة تامة للكل او علة تامة للبعض فيلزم فسادهما قطعا اعني عدم تكون هذا المجموع المشاهد كلا او بعضا
لانه يتجه على هذا التقرير ان الطاعن بنفي تعدد الواجب المؤثر في السماء والارض غير كاف في التوحيد المعتبر
شرعا على انه لا يلزم من امتناع تعدد الواجب المؤثر امتناع جزء العلة او علة الجزء لجواز ان يكون امتناعهما
بان لا يكون هناك الا واجب واحد مؤثر فيهما استقلالا مع ان المطلوب الامتناع فلا حاجة الى بيان
استلزامه لشيء اصلا على ما لا يخفى فليتامل جدا وفي هذا المقام ابحاث اوردناها في رسالة مفردة

وانه ولى الوصوف وانت تعلم انه لا يمكن ان يكون لهم شريك في وجوب الوجود لا يستلزمه اي امكان الشركة
في الوجوب التركيب اي امكان التركيب الذي هو مذهب بما يعدم امكان التركيب عليه وذلك لان الملازم
لاشتراك الواجبين على تقدير تعدد الواجب في كونهما واجبي الوجود اي في وجوب الوجود الذي هو المشترك
بينهما على هذا التقدير قطعا ولا شك ان الاشتراك في الماهية يستلزم الامتياز بتشخص داخل في هوية كل واحد
من المشاركين فلا بد للواجبين من مايز اي مميز داخل في هويتهما فيلزم على تقدير تعدد الواجب تركب
كل واحد من الواجبين من الماهية المشتركة والمميز وهو باطل لانا نقول انما اذا كان الوجوب وجودا موجودا في الخارج
لانه اذا كان وجوديا امتنع ان يكون زائدا على الواجب لما تقرر في محله من ان الوجوب متقدم على الوجود
ولو كان زائدا على تقدير كونه وجوديا لكان ان يكون متاخرا عن الوجود ضرورة ان الصفات الوجودية
متاخرة عن وجود الموصوف فيلزم الدور وعلى تقدير تعدد الواجب لا يمكن ان يكون الوجوب عين
شيء منهما والا لم يكن مشتركا بينهما بمعنى ان يكون جزءا مشتركا بينهما فيلزم التركيب قطعا واما اذا كان
الوجوب امرا اعتباريا غير موجود في الخارج فلا يتم الكلام لجواز ان يكون الصفات العدمية متقدمة
على وجود الموصوف كالامكان والاحتياج الى المؤثر في الممكنات فلا يلزم التركيب على هذا التقدير
والا لزم التركيب على تقدير التوحيد ايضا لاشتراك الواجب والممكنات في كثير من الصفات كالوجود
المطلق والشيئية والامكان العام وقد اشار صاحب المواقف الى هذا البحث حيث قال هذا مبني
على ان الوجوب وجودي فان تم لهم ذلك تم الدليل ولكن يقول لم لا يجوز ان يقال على هذا التقدير انه
لجواز ان يكون الوجوب المطلق وجوديا زائدا على الواجب ذهنا ومتحدا معه خارجا والوجوب
الخاص عينه ذهنا وخارجا كما هو مذهب الحكماء في الوجوب والوجود وغيرهما من الصفات وهذا على
قياس سائر الكليات الطبيعية العرضية الموجودة في ضمن افرادها كالكاتب والضاحك وغيرهما ولا
يلزم الدور لان تقدم الوجوب على الوجود انما هو على تقدير مغايرتهما للذات كما هو مذهب المتكلمين

واما على تقدير الاتحاد كما هو فلا تقدم هناك قطعا مع ان هذا الدليل من ادلة الحكماء ولهذا بنى على كون الفرد داخلا
في الهوية كما هو رأيهم واما على رأي المتكلمين فيجوز ان يكون الفرد خارجا عن ماهيته لانهم قالوا بان للواجب
ماهية كلية فلا يلزم التركيب لان التشخص خارج عن هويته فلا يتأتى جدا وفي بعض الشروح انه لا يجوز ان يكون
الوجوب على تقدير اشتراك الواجبين عينا زائدا عليهما والا لزم احتياج كل منهما الى امر زائد يتعين به
فلا يخفى ان هذا الكلام خال عن التحصيل وانت تعلم ان هذا الدليل كما يدل على نفي الشريك في وجوب الوجود يدل
على نفي المثل والند لان المثل في اصطلاح الحكماء والمتكلمين هو المشارك في تمام الماهية ولا شك ان
المشارك في الماهية يستلزم التركيب بما به الاشتراك وبما به الامتياز والند اخص من المثل لانه المثل المناوي
اي المخالف على ما قيل ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص من الشريك تامة الشريك في تمام الحقيقة والند هي المثل
فانه من وجهين فنحو ومن ادق ما استدل به على امتناع تعدد الواجب لذاته انه لو تعدد الواجب
لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد منهما واذا كان ممكنا فلا بد له من علة فاعلية مستقلة ولا يمكن
ان يكون تلك العلة نفس المجموع لاستحالة كون علة لنفسه ولا جزءا منه ولا خارجا عنه لان فاعل الكل
لا بد ان يكون فاعلا للجزء منه فيلزم كون الواجب معلولا لغيره وهو محال اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز
ان يكون مجموع الواجبين واجبا اذ الواجب الخارج عن الغير على رأي الحكماء ما كان وجوده عين ذاته وعلى
رأي المتكلمين ما كان ذاته مقتضيا لوجوده اقتضاء تاما ضروريا وكلا المعنيين صادق على هذا المجموع
قطعا واحتياجه الى الجزء لا ينافي ذلك وانما تحقق في محله من ان من لوازم الوجوب الذاتي استحالة
كون الواجب مركبا فهو على تقدير تمامه مبني على امتناع تعدد الواجب فاثبات هذا به دور واما
ثانيا فلجواز ان يكون مجموع الواجبين ممكنا وعلته احدهما ولا يلزم ان يكون فاعل الكل فاعلا للجزء فيما
لا يلزم ذلك اذا كان امكان الكل لاحتياجه الى الفاعل باعتبار جزء فانه واما اذا كان باعتبار
نفسه من غير حاجة له الى الاجزاء الى الفاعل كما فيما نحن فيه فلا على ما لا يخفى وقد يقال في اول الكلام

ما يمنعك في هذا الباب الصفة السادسة من الصفات السلبية نفي المعاني والاحوال عنه اي كونه بحيث
لا يثبت له شيء من المعاني والاحوال والمراد من المعاني الصفات الوجودية الزائدة على الذات ومن الاحوال
الصفات التي هي غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود كما توهمه مثبتو الحال من المتكلمين وتحقيق الكلام في
هذا المقام ان المختار عند اهل الحق وهو مذهب الحكماء انه ليس للواجب صفة موجودة زائدة على ذاته
بل وجوده وسائر صفاته عين ذاته بمعنى ان ما يترتب في الممكنات على صفة زائدة قائمة بها من الوجود والحياة
والعلم والقدرة وغيرها يترتب في الواجب على ذاته المقدسة خلافا للاشاعرة حيث قالوا ان له صفات
حقيقية لهم في العلم والقدرة والارادة والحيوة والسمع والبصر والكلام وبعضهم زاد على السبع التكوين وبعضهم البقاء
المعتزلة حيث قالوا باحوال خمسة له هي العالمية والقادرية والحيوتية والموجودية والالوهية وبعض المتكلمين
الاشاعرة والمعتزلة حيث قالوا بصفات وجودية اخرى كالبقاء والقدم واليد والوجه وغيرها والدليل
على نفي المعاني والاحوال عنه تعالى انه لو كان الباري قادرا بقدرة زائدة وعالما اي او عالما بعلم زائد
وغير ذلك اي او كان غير ذلك بان يكون مريدا بارادة زائدة او حيا بحيوة زائدة او قادرا بالقادرية
زائدة او عالما بالعالمية زائدة وعلى هذا القياس الكلام في سائر المعاني والاحوال لافتقر في صفة من
صفاته الى ذلك المعنى المغاير له اي مثلا والمراد بالمعنى ههنا اعم من الصفة الموجودة والحال ليشمل الاحوال
ايضا ولا شك ان كل مفتقر الى الغير ممكن فيكون الباري ممكنا وهو خلف وحينئذ فلما كان ثبوت
صفة زائدة من المعاني والاحوال له مستلزما للتالي وهو افتقاره في صفته الى الغير المستلزم لامكان الواجب
كان ذلك الثبوت محالا قطعا فظهر ان هذا الدليل كما دل على نفي المعاني يدل على نفي الاحوال فلا حاجة الى
تخصيصه بنفي المعاني كما توهمه لفظ المعنى في نظم الدليل واثبات نفي الاحوال بدليل اخر وهو ان ثبوت الاحوال
من توابع ثبوت المعاني فيلزم من نفيها نفي المعاني كما في بعض الشروح مع ان فيه ما لا يخفى واعلم ان ذلك
الدليل اولى بما قيل انه لو كان له صفة زائدة وجودية فان كانت واجبة لذاتها لزم تعدد الواجب

وان كان ممكنا فان كان موجبا بالذات لزم ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا وان كان غير ذاته لزم احتياج
الواجب الى الغير واللوازم كلها باطلة وذلك لانه يرد عليه ان امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لو تم انما
تم اذا كان ذلك الشيء واحدا من كل وجه حتى يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة وهو ممنوع لكن فيه ممنوع مع ان
الافتقار الى الغير لازم على تقدير الصادر فلا حاجة الى ذلك الترديد والتفصيل ثم نبه على الدليلين انما يبتنيان
على ثبوت النفي المطلق لم يتم على ما يجيء بيانه وبيان الكلام فيه تفصيلا الصفة الثانية من الصفات السلبية
انه غني اي ليس محتاجا الى غيره اصلا لا في وجوده ولا في صفة من صفاته مطلقا وذلك لان وجوب وجوده
لما علم من دليل اثبات الواجب دون غيره لما يثبت من دليل مع الرد كما يجب وجوب الوجود يقتضي استغناءه
اي الواجب عن غيره اي عن غيره والا لكان ممكنا ضرورة ان الاحتياج الى الغير ينافي وجوب الوجود وافتقار
غيره اليه اي افتقار غير الواجب مطلقا الى الواجب والا لكان بعض افراده واجبا ضرورة ان الممكن
لا بد له من الاستناد الى الواجب ابتداء او بواسطة على ما سبق بيانه تفصيلا **اقول** فيه نظر لان الافتقار
الى الغير في صفة غير الوجود لا ينافي الوجوب الذاتي على ان الافتقار في الوجود الى الغير انما ينافي الوجوب الذاتي
لو لم يستند ذلك الغير اليه على ما مرت الاشارة اليه فلينظر ثم ان بيان افتقار غير الواجب اليه زائد
لا دخل له في اثبات المدعى الا ان يقال فيه اشارة الى دليل آخر على ذلك المدعى وهو ان افتقار غيره
اليه يستلزم عدم احتياجه الى الغير والا لزم الدور على ما لا يخفى **الفصل** الرابع من الفصول الستة في العدل

الفصل الرابع في العدل

وهو تنزيهه تعالى عن فعل القبيح والاخلال بالواجب ولا يخفى عليك انه في الحقيقة من الصفات السلبية كان
الاظهر ادراجه فيها الا انه قد جرت العادة بافراده بفصل لكثرة مباحثه وعظم شأنه حتى ان المعتزلة سموا
انفسهم اصحاب العدل والتوحيد ولان حاصله انه يفعل الواجب ولا يفعل القبيح فهو راجع الى الصفات
الثبوتية والسلبية فهو غير الصفات الثبوتية والسلبية المذكورة ويؤيد ان صاحب التجريد جعل الفصل السابق
في اثبات الصانع وصفاته وهذا الفصل في افعاله ثم وقدم اي في هذا الفصل مباحث فيه المبحث الاول

فيما يتوقف عليه مسائل العدل من تقسيم الفعل الى القبيح والحسن المنقسم الى الواجب وغيره مع بيان ان الحسن والقبيح
عقليان لا شرعيان وتحقيق المقام ان الفعل الاختياري الصادر بالاختيار من اولي العلم سواء كان فعل الله
او فعل العبد وسواء كان من افعال الانسان او الجان او الملائكة ان تعلق بفعله ذم يسمى قبيحا والا فان تعلق
بفعله ذم يسمى حسنا وهو اما ان يتعلق بفعله مدح اولا فالاول واجب ان تعلق بتركه ذم والا فمندوب
والثاني مكروه ان تعلق بتركه مدح والا فمباح فافعال الله تعالى والواجب والمندوب من افعال العباد داخل
في الحسن اتفاقا وكذا المكروه والمباح على قول الاكثر وربما يقال ان تعلق بفعله مدح فهو حسن كالواجب
والمندوب وان تعلق بفعله ذم فهو قبيح كالحرام وما لا يتعلق بفعله مدح ولا ذم كالمكروه والمباح خارج
عنهما واما فعل النائم والساهي وافعال البهائم فلا توصف بالحسن والقبح بالاتفاق وفي افعال الصبيان
خلاف كذا في شرح المواقف وينبغي ان يعلم ان مراد الاشاعرة انه لا معنى لوجوب الشيء على الله
تعالى ما يقطع باستحقاق تاركه بعض الافعال عند العقل بذم سواء كان له او لغيره ثم اختلف في
ان الحسن والقبح بالمعنى المذكور شرعيان او عقليان فذهب المعتزلة الى انهما عقليان بمعنى ان الحاكم
بهما العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة حقيقية لازمة له او لوجوه واعتبارات فيه على
اختلاف فيما بينهم والشرع كاشف ومبين لحسن وقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة وليس له ان يعكس القضية
بان يحسن ما قبحه العقل او يقبح ما حسنه ثم قد يتبدل الحسن قبحا او القبح حسنا بتبدل الاشخاص والاوقات
الشرع في ذلك التبدل كاشف عن صورة القبح وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها بل الشرع
هو المثبت والمبين لها فلا حسن ولا قبح قبل ورود الشرع ولو ان عكس القضية فحسن القبيح وقبح الحسن لكان
القبيح حسنا والحسن قبيحا ثم ان الحسن والقبح يقالان على معنيين آخرين لا نزاع في كونهما عقليين احدهما كون الصفة صفة الكمال وكون الصفة صفة
النقصان كما يقال العلم حسن اي صفة كمال والجهل قبيح اي صفة نقصان وثانيهما ملائمة الغرض ومنافرته فيقال
هذا حسن اي موافق للغرض وذاك قبيح اي مخالف له والمختار عند اهل الحق مذهب المعتزلة وفي ذلك اثبات

وجوه كثيرة اشار المصنف الى اشهرها احدها انه لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم العقل بهما مع قطع النظر عن
ورود الشرع مطلقا لكن اللازم باطل لان العقل قاض اي حاكم بالضرورة اي بالبديهة مع قطع النظر عن
الشرع ان اي بان من الافعال الاختيارية للعباد ما هو حسن كرد الوديعة الى صاحبها والاحسان اي
الانفاق على الفقراء والمساكين والصدق النافع في الدين والدنيا وبعضها اي بعض الافعال
ما هو قبيح كالظلم وهو التعدي على الغير ووضع الشيء في غير محله مطلقا والكذب الضار في الدين والدنيا ولهذا
اي ولان العقل يحكم بحسن بعض الافعال وقبح بعضها بالضرورة مع قطع النظر عن الشرع حكم بهما اي بحسن بعض
الافعال وقبح بعضها من يعتقد الشرع والكفار كالملاحدة ثم الذين قالوا قد لواهي الاسلام الى الكفر وحملوا
النصوص على بواطنها اسقاطا للاحكام الشرعية وتخريبا للاركان الدينية من الالحاد وهو الميل عن الحق
وسموا باطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم بناء
على انهم زعموا ان النظر الصحيح لا يفيد العلم اليقيني من غير معلم والسمنية جماعة من الحكماء مشهورون بانكار الشرائع
والاديان فثبت ان العقل حاكم بحسن بعض الافعال وقبح بعضها مع قطع النظر عن الشرع والا لما حكم بهما منكروه
قوله ولهذا فيه اشارة الى دليل قوله العقل قاض بالضرورة بل على ما يدل عليه سياق الكلام ويقتضيه قوله
لهذا او المشهور في مثله ان ما بعده ان كان دليلا لما قبله او ما قبله لما بعده وهو المطابق لكلام القوم في تقرير
هذا الدليل يجعل اشارة الى دليل على حدة على اصول الدعوى كما يستفاد من كلام بعض الشارحين ليس على
ما ينبغي لكن يرد عليه ان حكم منكر الشرع بحسن بعض الافعال وقبح بعضها لا يدل على كون العقل حاكما بذلك
بذلك الحكم الا ان يحمل قوله بالضرورة على معنى لا اشارة الى ان حكم العقل مراد بحكم العقل هنا حكمه بذلك
مع قطع النظر عن الشرع ثم **اقول** هذا الدليل انما يدل على ان ليس جميع افراد الحسن والقبح شرعيا بمعنى رفع
الايجاب الكلي لا على انه لا شيء من افرادهما شرعي بمعنى السلب الكلي لان حكم العقل مع قطع النظر عن الشرع انما
في بعض الحسن والقبح قالوا ان حكم العقل بالحسن والقبح قد يكون ضروريا من غير ملاحظة الشرع كحسن الصدق النافع وقبح

الكذب الضار وقد يكون نظريا كذلك كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد يكون موقوفا على
ملاحظة الشرع بمعنى انه لما ورد الشرع بحسن شيء او قبحه علم ان هناك جهة عقلية محسنة او مقبحة كصوم آخر
رمضان وقبح صوم اول شوال فحكم العقل بالحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما
وفي القسمين الاولين مؤيد به والحكم المدعى ان الحسن والقبح عقليان بمعنى الايجاب الكلي والدليل
انما ينهض على انهما عقليان في الجملة بمعنى الايجاب الجزئي فلا يتم التقريب اللهم الا ان يقال
يلزم من كون جميع افراد الحسن والقبح شرعية ثبت كون بعضها عقليا ثابتا انه لا قائل بالفصل وقد يدفع
بانه ثابت في ضمن جوابه من ان هذا الدليل من الادلة الصحيحة ليتم على هذا المطلب وقد اجيب عن ذلك
الدليل بان العقل ان حكم بالحسن والقبح في الصور المذكورة فبمعنى ملائمة الغرض ومنافرته او الكون صفة كمال
والكون صفة نقص لا بالمعنى المتنازع فيه **اقول** العقل كما حكم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
مثلا بالمعنيين الاولين من غير ملاحظة الشرع كذلك حكم بهما بالمعنى المتنازع فيه من غير ملاحظة من ادعى
انكاره انه فيه وذلك مكابرة غير مسموعة كما لا يخفى على من له ادنى انصاف وثانيهما ما يدل عليه قوله ولانهما
اي الحسن والقبح وهو عطف على ما يفهم من فحوى الكلام كأنه قال الحسن والقبح عقليان لان العقل
قاض بالضرورة بهما ولانهما اولى تركه قوله لانهما وقال ولو انتفيا عقلا لكان احصر واظهر اي لو انتفيا
الحسن والقبح في العقل اي كونهما عقليين لانتفيا سمعا اي في السمع اي كونهما شرعيين ايضا واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الشرع انما يدل على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه بما ورد له من
الاخبار عنهما صريحا او ضمنا في ضمن الامر والنهي وقبح الكذب وتنزه الشارع عن القبيح ولو لم يكن الحسن والقبح
عقليين لم يثبت المقدمة الثالثة لانتفاء ثبوت قبح الكذب اي حين اذ لم يكن الحسن والقبح عقليين
حال كون الكذب صادرا من الشارع لا عقلا اذ المفروض خلافه ولا شرعا لانه لو كان ثبوت قبح الكذب
بالشرع الذي يتوقف دلالته على الحسن والقبح على ثبوت قبح الكذب لزم الدور قطعا واما بطلان اللازم

ما يستلزمه انتفاء الحسن والقبح مطلقا وهو خلاف مذهبهم وايضا فاما ان يحكم بهما لا بجعل الشرع فدليل الحسن والقبح
لم يرد ما ذكرتم بل يحمل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عبارة عن كونه متعلق النهي والذم
اقول يمكن دفعه بان الحسن والقبح لو كانا شرعيين بالمعنى المذكور لامتنع اثباتهما والعلم بهما لان اثباتهما في
هذا التقدير انما يكون بالشرع وقد عرفت ان اثباتهما بالشرع يستلزم الدور فيمتنع اثباتهما مع انعقاد الاجماع
على امكان اثباتهما فيه انه يبطل كونهما شرعيين والمفروض انهما ليسا عقليين فيبطلان راسا فتامل على ان
قوله بل يحمل الحسن لا يرد على محل النزاع فلا يكفي ثم هذا الدليل انما يدل على رفع الايجاب الكلي لا على
السلب الكلي الذي هو المطلوب الا ان يبنى الكلام على انه لا قائل بالفصل فيكون من الادلة الالزامية على هذا المطلب
من وجهين مع ان فيه ما اشرنا اليه في تعميم الصدق من الصعوبات المبنية على مسائل المبحث الثاني من المباحث
الستة انا فاعلون بالاختيار اعلم انهم اختلفوا في افعال العباد اختلافا عظيما فذهب جمهور المعتزلة الى ان
المؤثر فيها قدرة العباد فقط على سبيل الاختيار والفلاسفة وامام الحرمين الى ان المؤثر فيها قدرتهم فقط لكن
على سبيل الايجاب وامتناع التخلف والجبرية الى ان المؤثر فيها قدرة الله فقط من غير قدرة لهم اصلا واكثر
الاشاعرة الى ان المؤثر فيها قدرة الله مع مقارنة قدرتهم من غير تاثير لها والاستاذ الى ان المؤثر مجموع القدرتين
في اصل الفعل والقاضي الى ان تاثير قدرة الله في اصل الفعل وقدرة العبد في وصفه من كونه طاعة ومعصية
فالمذاهب في افعال العباد ستة وكذا الكلام في افعال سائر الحيوانات على التفصيل على ما قيل الا انه
قد جرت العادة بالبحث عن افعال العباد لعدم جريان بعض الادلة في غير المكلف والمختار عند اهل الحق
مذهب المعتزلة ثم فرقتان احديهما ذهبوا الى ان الحكم بكون افعال العباد صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم
ضروري لا يحتاج الى دليل وقد نبهوا عليه بان بين حركة الساقط والنازل فرقا ضروريا يحكم به كل عاقل
يعرف ان الاولى اضطرارية والثانية اختيارية واخريهما ذهبوا الى ان ذلك نظري واستدلوا عليه بوجوه
والمصنف اشار الى الاول بقوله والضرورة اي البديهة قاضية اي حاكمة بذلك اي بانا فاعلون يعني ان

افعال العباد صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم للفرق الضروري اي البديهي بين سقوط الانسان من
سطح قهرا او غفلة وبين نزوله بالاختيار منه على التدريج اي الدرجات التي بين السطح والارض كما في السلم
واجيب عنه بان الفرق الضروري بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية انما هو بان الاولى مقارنة
للقدرة والاختيار والاخرى غير مقارنة لا بان القدرة مؤثرة في احديهما دون الاخرى اقول
ولعل المصنف من غيره علم الفرق بينهما بان القدرة مؤثرة في الاولى دون الاخرى ومع ذلك يكابره
غير مسموع ثم نحن ان الضروري هو الفرق بينهما بان القدرة في الاختيارية دون غيرها واما استقلال
تاثير قدرة العبد فيها بالاختيار وهو المطلوب ههنا على ما عرفت فليس بضروري بل هو ممنوع لا بد له من دليل لجواز
ان يكون المؤثر مجموع القدرتين كما هو مذهب الاستاذ او يكون المؤثر قدرة العبد فقط على سبيل
الايجاب كما هو مذهب الفلاسفة اللهم الا ان يقال المقصود ههنا بيان مدخلية قدرة العبد في الجملة
في بعض افعاله رد المذهب الاشاعرة والجبرية لا بيان خصوص المذهب الحق وفيه ما فيه واعلم
ان القول بتاثير قدرة العبد فقط في افعاله الاختيارية على ما هو مذهب اهل الحق وعدم تاثيرها في
ما هو غير مقدور لهم من ان قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات على ما هو مبين لان الافعال الاختيارية ممكنة
قطعا الا ان يقال المراد بتاثير قدرة العبد فيها تاثيرها في وجودها بالفعل بانضمام الارادة والمراد
بشمول قدرته تعالى للممكنات تاثيرها في صحة وجودها وعدمها كما مر الاشارة اليه فلا منافاة ونشير
الى بعض وجوه الفرق الباقية بقوله ولامتنع وهو جزاء الشرط المحذوف اي لو لم يكن افعالنا صادرة عنا
باختيارنا لامتنع تكليفنا بشيء من الافعال ضرورة ان تكليف العبد بما لا يكون مستقلا في ايجاده بالقدرة
والاختيار غير معقول واذا امتنع التكليف فلا عصيان ولا طاعة بل لا ثواب ولا عقاب ولا فائدة
في بعثة الانبياء والتوالي كلها باطلة اجماعا فكذا الملزوم واجيب عنه بان تكليف العباد باعتبار
ان لهم قدرة على الافعال فيصرفون قدرتهم اليها وان لم يكن لقدرتهم تاثير فيها بل المؤثر قدرته تعالى عقيب

صرفهم القدرة اليها فمدار الطاعة والعصيان والثواب والعقاب وبعثة الانبياء على ذلك الصرف وهذا
هو المسمى بالكسب الواقع من العبد في مقابلة الخلق الواقع من الله تعالى اقول هذا الجواب انما يتمشى لو ثبت
انه لا يكفي في التكليف مجرد خلق القدرة بل لا بد ان يكون لها تاثير في المكلف به لان صرف القدرة التي
من شانها التاثير بسبب العلم بعدم تاثيرها كما في الافعال الاختيارية الصادرة من بعض المكلفين لا يصلح ان
يتعلق به التكليف وفرضه قطعا على ان صرف القدرة ان كان فعلا اختياريا فلا فائدة في العدول
عن اصل الفعل اليه بل الكلام فيه كالكلام في ذلك وان لم يكن اختياريا لم يصح جعل التكليف به بعبارة
ضرورة ان التكليف بغير الفعل الاختياري غير معقول مع انه على هذا يلزم الجبر لان ما عدا الافعال الاختيارية
مقدور لله تعالى فقط بالاتفاق ومن ههنا اشتهر انه لا يصلح لمحال البهشمي وكسب الاشعري لا يقال يلزم الجبر على
تقدير تاثير قدرة العبد ايضا ضرورة ان قدرة العبد وارادته مقدوران مخلوقان لله تعالى فقط اتفاقا
لانا نقول لم يكن تاثيرهما وصرفهما الى الفعل من العبد وقدرته فتامل في هذا الكلام فانه من غوامض
علم الكلام ثم نحن على هذا الدليل ما يتجه على الدليل الاول فلا نشتغل وحين اورد الاشاعرة في رد هذا
الدليل نقضا او معارضة انه تعالى عالم بافعال العباد وجودا وعدما ولا شك ان ما تعلق علمه تعالى بوجوده
فهو واجب الصدور عنهم وما تعلق علمه تعالى بعدمه فهو ممتنع الصدور عنهم فيبطل اختيارهم في افعالهم قطعا
اذ لا قدرة على الواجب والممتنع وعلى هذا يبطل التكليف وما يتفرع عليه لابتنائها على القدرة والاختيار
بالاستقلال فيما ذكرتم بعينه ذلك الدليل فالزمتم في مسألة خلق الاعمال بعينه لزمكم في مسألة علمه تعالى مثلا
واستصعبوا هذا الاشكال حتى قال بعض الائمة لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا ان يوردوا على هذا
الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وجودها ولا يذهب عليك انه يمكن
لان العلم تابع للمعلوم دون العكس فلا مدخل لعلمه تعالى في وجوب الفعل وامتناعه على ان وجوب الفعل او
امتناعه لغيره لا ينافي تعلق القدرة به كما مر في بحث العلم وايضا لو تم ذلك لزم ان لا يكون الله تعالى فاعلا مختارا

لكونه عالما بافعاله ايضا وجودا وعدما فيلزم انه لم يرد تعالى بطلان مذهبهم ايضا وهو ان للعباد اختيارا
في افعالهم فلا تاثير له فيها وذلك لانهم قائلون بعموم علمه تعالى بالكلي والجزئي وايضا لو لم يكن افعالنا صادرة
عنا باختيارنا لامتنع تعذيبنا عليها اي على الافعال لقبح ان يخلق الله تعالى الفعل فينا ثم يعذبنا عليه اي
لقبح تعذيبه تعالى ايانا على ما خلقه فينا بالضرورة ولا شك انه تعالى منزه عن القبائح كالسفه والظلم فبطل
اجماعا فالملزوم مثله واعلم ان هذا الدليل قريب من الدليل السابق ويرد عليه الايرادات المذكورة
فيه كما لا يخفى وان قوله لقبح عطف على ما فهم من فحوى الكلام على ما هو شرح ضرورة فلا تغفل وايضا افعال
العباد صادرة عنهم باختيارهم للسمع اي للادلة السمعية الدالة على ذلك كقوله تعالى ومن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر وقوله تعالى لمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا وقوله اعملوا ما شئتم وقوله اليوم تجزون ما كنتم تعملون وقوله
فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى لدلالتها بحسب الظاهر على ما هو المطلوب
وفيه ما فيه فلعله يرد هذه النصوص معارضة بامثالها كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى الله
خالق كل شيء وقوله لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه الى غير ذلك واعلم ان ظواهر النصوص
اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المطالب اليقينية بل وجب الرجوع الى غيرها من
الدلائل العقلية لكن ما اوردنا من الادلة العقلية يرجح ما يوافقها من الادلة السمعية كما ان هذه
الادلة السمعية تؤيد تلك الادلة العقلية المبحث الثالث في حسن الاشياء وقبحها القبيح وهو ما يذم فاعله
عند العقل على ما عرفت ويندرج فيه الاخلال بالواجب ضرورة انه يوجب استحقاق فاعله الذم
عند العقل عليه تعالى قد اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة
من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ولذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة
او قبيحة والمعتزلة من جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على الخلاف في ان الحسن والقبح
عقليان او شرعيان والمختار عند اهل الحق مذهب المعتزلة وقد استدلوا عليه بان المكلف لا يوجد الا عند

وجود المعنى وارتفاع الموانع يمتنع وجوده ... المعنى أو وجود المانع مطلقاً والقبيح بالنسبة إليه سبحانه
لا معنى له أصلاً ولا مانع وإنما يستحيل عليه سبحانه ضرورة وذلك لأن له سبحانه صارفاً أي مانعاً عن فعل القبيح
وهو القبح وعلمه سبحانه ولا داعي أي لا معنى له سبحانه إليه أي الداعي له سبحانه إلى فعل القبيح إما داعي الحاجة أي
داع هو حاجة منه إليه والحاجة ممتنع عليه سبحانه أي الحاجة الممتنع بأنها عليه سبحانه وفيها إشارة إلى بطلان هذا الشق
أي لا يجوز أن يكون ذلك الداعي حاجة منه إلى الفعل القبيح لامتناع الحاجة عليه سبحانه على ما سبق بيانه أو
داعي الحكمة أي داع هو حكمته سبحانه وعلمه بمصالح الأمور وهو أي داعي الحكمة أيضاً منتف أي منتفٍ هنا أي
في فعل القبيح ضرورة أنه لا حكمة في القبائح وفيه نظر ما ظهر ولأنه لو صار صدوره أي القبيح منه لا متنع
إثبات النبوات أي النبوة وما تفرع عليها إذ لو جاز تصديق الكاذب في دعوى النبوة منه سبحانه
مع كونه قبيحاً فبطل دلالة المعجزة عليها واللازم باطل اتفاقاً فالملزوم مثله وإذا استحال عليه سبحانه فعل القبيح
مطلقاً أي حتى إذا كان فعل القبيح مستحيلاً عليه سبحانه تستحيل عليه سبحانه إرادة القبيح ضرورة أي إرادة القبيح
قبيح وفي هذا التفريع تصريح بالرد على الأشاعرة حيث ذهبوا إلى أن القبيح كالحسن بإرادته سبحانه إذ
أن إرادة القبيح منه سبحانه كخلقه قبيح وفيه نفي المكابرة والعناد على ما لا يخفى المبحث الرابع في أنه
تعالى يفعل أي يفعل سبحانه الفعل لغرض وباعث على ذلك الفعل وهو العلة الغائية اختلفوا في أن
أفعاله سبحانه هل هي معللة بالأغراض أولا فذهب المعتزلة إلى أنه يجب تعليل أفعاله سبحانه نظراً إلى
حكمته لا لأنه كذلك لكن أفعاله معللة بها تفضلاً وإحساناً والمختار عند أهل الحق مذهب المعتزلة
وذلك لدلالة القرآن عليه أي على أنه سبحانه يفعل لغرض كقوله سبحانه وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون
وغيره من الآيات الدالة على تعليل أفعاله بالأغراض كما لا يخفى واعلم أن العدول عن التمسك في
الأدلة العقلية ... في الاستدلال بها على ما لا يخفى ثم بحيث أن تلك الأدلة إنما تدل على وقوع تعليل
أفعاله سبحانه في الجملة بالأغراض لا على وجوب تعليلها بها مطلقاً وهو المذهب فيرد الاستلزام العبث

أي في فعله سبحانه لغرض أو نفي الغرض في فعله سبحانه العبث أي كون ... خالياً عن فائدة وغرض
وهو قبيح لأنه قبيح والقبيح عليه سبحانه محال كما مر آنفاً واعترض عليه بأن العبث هو الخالي عن الفائدة والمصلحة
لا الخالي عن الغرض والعلة الغائية وأفعاله سبحانه مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لكنها ليست أسباباً باعثة
وعللاً مقتضية لها فلا تكون أغراضاً وعللاً غائية فلا عبث ولا قبح أقول يمكن أن يجاب عنه بأن
العاقل إذا فعل فعلاً من غير ملاحظة فائدة ومدخليتها فيه يعد ذلك الفعل عبثاً ... في حكم العبث
في القبح وإن اشتمل على فوائد ومصالح في نفس الأمر لأن مجرد الاشتمال عليها لا يخرجه عن ذلك ضرورة أن
لا يكون ملحوظاً للفاعل عند إيقاع الفعل ولا مؤثراً في إقدامه عليه في حكم العدم كما لا يخفى على من أنصف
نفسه ثم إبطال العبث في فعله سبحانه بالأدلة النقلية مثل قوله سبحانه أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وقوله سبحانه وما خلقنا
السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا كما ذكره الشارحون مطور فيه على ما لا يخفى وأما استدلال
الأشاعرة على مذهبهم بأنه لو كان فعله سبحانه معللاً بالغرض لكان ناقصاً في ذاته مستكملاً بغيره الذي هو ذلك
الغرض ضرورة أنه لو لم يكن كمالاً بالنسبة إليه سبحانه لم يكن باعثاً له على ذلك الفعل بعد تطرّق أنه يجوز أن يكون
الغرض كمالاً ونفعاً بالنسبة إلى غيره سبحانه لا بالنسبة إليه ودعوى العلم الضروري بأنه لو لم يكن أصلح وأكمل
بالنسبة إليه سبحانه لم يصلح أن يكون غرضاً له ممنوع على أن بطلان استكماله بغيره في المنع أيضاً اللهم إلا أن
الإجماع أو بني الكلام على الإلزام وفيه ما فيه فليتأمل ولما كان الغرض من فعله سبحانه ليس الإضرار المحض لغيره فإنه
الأبدي أن من قدم له غيره طعاماً مسموماً ليقتله يذمه العقلاء ويعدون ذلك الفعل منه قبيحاً وما نقل
من أنه كيف يدعي هذا وإنا نعلم بالضرورة أن خلود أهل النار فيها من فعله سبحانه ولا نفع فيه
لهم ولا لغيرهم مدفوع بأن خلود أهل النار فيها نفع عائد إلى أهل الجنة وسبب لزيادة سرورهم فيها
كما لا يخفى بل الغرض من فعله سبحانه هو النفع العائد إلى غيره لأنه لامتناع استكماله بغيره على ما عرفت
آنفاً ولما نفى أنه لا بد في فعله سبحانه من غرض هو نفع عائد إلى غيره أراد أن يبين ما هو الغرض من

التكليف الذي اختص من نوع الانسان من بين المخلوقات تعالى فلابد من التكليف اي او اعرف ذلك

مانعم ان التكليف واجب وهو في اللغة من الكلفة وهي المشقة وفي الشرع بعث من يجب طاعته اي حمل من

الطاعة واختبر بالاضافة من حيث من لم يجب اطاعته من الناس على ما فيه مشقة اي في الجملة ولو السبب كركة

واحترز به عن بعث من يجب اطاعته على ما لا مشقة فيه كالافعال العادية والشهوانية مثل النوم والاكل والشرب

من حيث انها عادية او شهوانية واما الاتيان بها لابتغاء القوة او لحصول القوة على العبادة فهو اما

او مندوب وفيه مشقة ما والبعث من انه ثم عليها بهذا الاعتبار تكليف شرعي وقوله على جهة الابتداء

اي وجوبا او ندبا وابتداء على طريق الابتداء لا بواسطة وجوب او بعث اخر فخرج بعث غيره من النبي

والامام عليهم السلام والوالدين والسيد على ما فيه مشقة لان وجوب اطاعتهم بواسطة وجوب اطاعته اي بسبب

ايجابه اطاعتهم فبعثهم بواسطة بعثه واعلم ان الافعال العادية والشهوانية من حيث انها كذلك لا يتعلق بها

بعث انه لانها من المباحات والظاهر انه ثم لا يتعلق بها بل انما يتعلق بها بعث غيره كالوالدين فكأنه اكتفى

في اخراجها بالقيد الاخير حتى الا انه قصد التفصيل والاشارة الى وجه المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي

فذكر قوله على ما فيه مشقة مثل قوله على جهة الابتداء فلا يتعلق في الظاهر ان قوله شرط الاعلام من تتمة التعريف متعلق

بالبعث اي بعث مشروط بالاعلام او بالوجوب اي بعث من يجب وجوبا مشروطا بالاعلام وحكمه متعلقا

لمحذوف اي انما يصح التكليف او انما يحسن التكليف بشرط الاعلام بعيد جدا وعلى كل تقدير فيه اشارة الى

ان التكليف مشروط باعلام المكلف لقبح التكليف من غير اعلام ضرورة والمراد من الاعلام التمكين من العلم

بالفعل لان الجهال حتى الكفار مكلفون بالشرائع عند اهل الحق اذا كانوا متمكنين من العلم بها بالرجوع الى نبيها

مثلا كما ان اذا كان لهم مانع شرعي من ذلك كالجنون او الجنين غير مكلف واعلم ان للتكليف شرائط اخر

كعلم المكلف و قدرته وعلم المكلف وقدرته وامكان المكلف به وغيرها وانما خص ذلك الشرط بالذكر لمزيد الاهتمام

مسائل والا عطف على قوله لابد من التكليف و دليل عليه اي وان لا يكن التكليف واجبا لكان انه ثم مغريا

بالقبح

بالقبح اي داعيا اليه حيث خلق الشهوات المعاصية في طبيعة الانسان الحي وفي الميل الى القبيح والنفور عن الحسن

المستدعيان لفعل القبيح وترك الحسن ولا شك ان خلق ما يستدعي فعل القبيح وترك الحسن من غير زجر ومنع عنهما اي

تقاوم الميل والنفور الطبيعيين ويغلب عليهما اغراء وبعث على القبيح والاغراء بالقبيح قبيح فلابد من زاجر

يمنع عن ذلك ويغلب عليه وهو التكليف المشتمل على الوعد بالثواب العظيم والوعيد على العقاب

الاليم الغالبين على الميل والنفور الطبيعيين واعلم انه يستفاد من كلام بعض الشارحين ان قوله

فلابد من التكليف تفريع على ما قبله من وجوب الغرض في افعاله ثم وتوجه التفريع انه لما ثبت ان الغرض

من خلقه ثم نفع العبد ولا نفع حقيقي يصلح ان يكون غرضا لخلق العباد الا الثواب وهو مما يقع الا [illegible]

بكاسبي اقتضت الحكمة توسيط التكليف وفيه ما فيه مع انه لا حاجة على هذا الى قوله والا لكان مغريا

اللهم الا ان يكون اشارة الى دليل اخر على وجوب التكليف وفيه ما لا يخفى ولما كان فيهما نظر يوجهين

احدهما المنع وهو انا لا نم حصر الزاجر في التكليف لجواز ان يكون الزاجر هو العلم الضروري بقبح القبيح

وترتب الذم عليه وحسن الحسن وترتب المدح عليه سلمنا على ان الحسن والقبح [illegible] بهما المعارضة وهي

ان جهة حسن التكليف اما حصول الثواب او العقاب وكلاهما باطلان فالتكليف باطل اما الاول

فلان الثواب مقدور له ثم ابتداء فلا فائدة في توسيط التكليف واما الثاني فلان العقاب اضرار

محض وهو قبيح عليه ثم كما اشار المصنف الى جواب الاول بقوله والعلم الضروري بقبح القبيح وحسن الحسن وترتب

الذم والمدح عليهما غير كاف في الزاجر لتسهيل الذم اي سهل على الحي الذم وعده اياه سهلا

حقيرا في مقابلة قضاء الوطر اي المقصود الطبيعي في الاكثر فلابد من التكليف المشتمل على ما هو اقوى و

اعظم شانا مما تقتضيه الطبيعة كما لا يخفى فان قلت هذا الجواب ابطال لسند الاخص وهو خارج عن قانون

المناظرة قلت لما بطل كون العلم الضروري كافيا في الزاجر ثبت انه لابد من امر زائد ما غير التكليف

لاستلزام ما هو الواجب فتأمل واشار الى جواب الثاني بقوله ووجه حسنه اي الغرض الباعث على وجوبه

التكليف تعريض لمحل الثواب وهو حاصل للمؤمن والكافر لا لحصول الوصول حتى يختص بالمؤمن اقتضى بالثواب
النفع المستحق اي الذي استحقه العبد العارف ذلك النفع المعظم والاجلال للعبد فالنفع جنس يشمل النافع وقيد
الاستحقاق احتراز من التفضل وقيد المقارنة يخرج العوض الذي جنسه كالنفع المذكور يستحق الا انه
من غير توسط التكليف ضرورة ان تعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح عقلا الا ترى ان السلطان اذا امر باعطاء
ما لا يكثر الا يستقبح ذلك منه بل يعد جودا وفضلا لكنه مع ذلك اذا نزل لديه وقام بين يديه تعظيما وتكريما
واهر خواص خدمه يقبل انه يستقبح ذلك منه جدا ويوصف عند العقلاء بنقل العقل وخرق الطبع فاذا ثبت هذا
لما اراد ان يعطي عباده منافع دائمة مقرونة بالاجلال والاكرام ... لم يحسن ان يتفضل بها
عليهم ابتداء من غير استحقاق سابق وتخصيص الثواب ... حصر جهة الحسن في حصول الثواب والعقاب
ولو سلم تمام الشق الاول ومنع عدم عدم العائد في توسط التكليف المبحث الخامس في انه تعالى يجب عليه اللطف
فسر واطلق اللطف بانه ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو قسمان
لطف محصل وما يحصل عنده الطاعة وترك المعصية على سبيل الاختيار بان يتوقف حصولهما عليه كالقدرة
والالة ولطف مقرب وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية هذا كالجنس يشترك فيه قسمي اللطف
وقوله ولا حظ له في التمكين اي لا دخل له في الفعل والترك احتراز عن اللطف المحصل لكن الاولى ان يقول ولا حظ له
في الحصول اذ المتبادر من الحظ في التمكين المدخلية في الاقتدار فيصدق على نفس القدرة انه لا حظ لها في التمكين مع انها
من افراد اللطف المحصل وقوله ولا يبلغ الالجاء اي لا يصل الى حد الاضطرار اشارة الى شرط معتبر في مطلق اللطف
لان الالجاء ينافي التكليف وما يترتب عليه من الثواب والعقاب وذلك كبعثة الانبياء ونصب الائمة فان العباد
معهما اقرب الى الطاعات وابعد من المعاصي منهم بدونهما كما لا يخفى ثم يتوقف ... قوله يجب عليه اللطف ودليل
عليه غرض المكلف من التكليف وهو امتثال المكلف لما امر به والنهي عنه اي على اللطف والحاصل ان
اتمام الغرض من التكليف موقوف على اللطف وكل ما يتوقف عليه اتمام الغرض فهو واجب فاللطف واجب

اما الاول فلان المريد لفعل من غيره اذا علم انه لا يفعله اي لا يفعل ذلك الغير الفعل المراد بسهولة الا
بفعل يفعله المريد من غير مشقة وجب لو لم يفعله اي المريد ذلك الفعل المبني عليه سهولة الفعل المراد
لكان المريد ناقضا لغرضه من الارادة وهو الاتيان بالفعل المراد وهذا حكم ضروري كمن دعا
شخصا الى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه بسهولة الا اذا ارسل عبده اليه ولا مشقة له في ذلك الارسال
فلو لم يرسل عبده اليه يعده العقلاء ناقضا لغرضه على ما لا يخفى واما الثاني فلان ترك ما يتوقف عليه
اتمام الغرض نقض له وهو قبيح عقلا بالضرورة والقبيح محال عليه تعالى فيكون ما يتوقف عليه اتمام الغرض
واجبا عليه تعالى قطعا واما جليا توقف غرض المكلف على اللطف على توقف اتمامه عليه اولا وجعل
الغرض المراد على فعله بسهولة ثانيا لان الكلام في اللطف المقرب وهو ما يتوقف عليه اتمام الغرض
لا نفسه وعورض هذا الدليل بانه لو كان اللطف واجبا عليه تعالى لكان ينبغي ان يكون امام معصوم
في كل ناحية وعيسى حاكم مجتهد في كل بلد الى غير ذلك مما لا يجب عليه تعالى اتفاقا وقد يجاب
عنه بكونه لطفا بالضرورة وتمكين ترتيبه نقضا اجماليا اعم كما لا يخفى وفيه نظر لان الاتم ان يقال
هذه الامور لطف يتوقف عليه اتمام الغرض لجواز اشتمالها على مفسدة بل قيام النبي والامام
من المسلمين بحيث تحفظ نظام امور الدين ... ولعل ههنا شبهة اخرى لا نطول الكلام
بايرادها ودفعها واعلم ان المراد بوجوب اللطف عليه تعالى وجوب فعله عليه ان كان فعله
تعالى كبعثة الانبياء ونصب الائمة ووجوب الاشعار به للملطوف وايجابه عليه ان كان
فعل الملطوف كمعرفة الاول على ما كتب معرفته بالدليل ووجوب اعلامه وتحصيله ان كان
فعلا غيرهما كالامارة في تحصيل المصالح ودفع المفاسد المبحث السادس في انه تعالى يجب عليه عوض الالام
الصادرة عنه ابتداء من غير سبق استحقاق كالامراض والغموم المستندة الى علم ضروري او كسبي
يقيني او ظني وتفويت المنافع لمصلحة الغير كالزكوة والمضار الصادرة عن العباد بامره كالذبح

في الهدي والاضحية او باباحته كالصيد والمضار الصادرة من غير العاقل بتمكينه كالالام الصادرة من السباع
المؤذية وبالجملة كل الم للعبد كان انه تعالى هو الباعث على حصوله ابتداء سواء كان لقدرة العبد واختياره
مدخل فيه او لا فانه يجب عوضه عليه تعالى واما ما كان الباعث على حصوله هو العبد عقلا او شرعا كالاحراق
عند القاء انسان في النار والقتل عند شهادة الزور او كان الباعث عليه هو انه تعالى لكن بسبق
استحقاق المكلف له بارتكاب معصية كالالام الحدود وذلك فلا يجب عوضه عليه تعالى بل عوض الاول على العبد
ولا عوض للثاني ومعنى العوض هو النفع المستحق اي الذي استحق الخالي عن تعظيم واجلال فالقيد الاول
لاخراج التفضل والثاني لاخراج الثواب اذا عرفت هذا فنقول يجب على انه تعالى ايصال عوض الالام
الصادرة عنه بالتفصيل المذكور الى المتألم بها والا اي وان لم يوصل عوض تلك الالام الى المتألم بها
لكان الالام بها ظلما منه تعالى عنه واللازم باطل لانه تعالى منزه عن ذلك اي عن الظلم لكونه قبيحا عقلا فالملزوم
مثله ووجه الملازمة ان الايلام لكل واحد من تلك الالام على تقدير عدم ايصال العوض يكون اضرارا
محضا بمن غير مستحق لكونه باعثا عليها ابتداء ولا شك في ان الاضرار المحض من غير استحقاق يكون
الايلام بها على ذلك التقدير ظلما قطعا واذا ثبت ان عدم ايصال العوض في تلك الالام الى المتألم
بها ظلم ثبت ان ايصال العوض بها اليه واجب عليه تعالى وهو المطلوب هذا خلاصة الكلام في
هذا المقام على ما يستفاد من كلامهم في تقرير المرام واعلم ان الغرض من الم المستند الى علم ضروري
او كسبي والاحراق عند القاء الحصى في النار بان الباعث على حصول الاول هو انه تعالى وعلى حصول الثاني
هو العبد الملقي فيشكل هذا الفرق بين المسائل ولما بين ان تدارك العوض على انه تعالى حاملا للاشارة لانهم لا يجعلون
شيئا منه تعالى اراد ان يشير الى الفرق بين العوض الواجب عليه والعوض الواجب على العباد فقال
ويجب زيادته اي زيادة العوض الواجب عليه تعالى على قدر الالم بحيث ينتهي الى حد الرضا عند كل عاقل
والا اي وان لم يجب الزيادة بل جاز الاقتصار على قدر استحقاق الالم في العوض لكونه كافيا في دفع

الظلم لكان اي لا يمكن ان يكون ذلك الايلام عبثا خاليا عن العائدة والثاني باطل فالمقدم مثله بخلاف
العوض الواجب على العباد فانه لا يجب زيادته عليهم والمشهور ان بينهما فرقا اخر وهو انه لا بد في العوض
الواجب عليه تعالى من اشتمال الالام المعوض عنه على اللطفية بالنظر الى المتألم به او الى غيره والا لكان عبثا
بخلاف العوض الواجب على العباد وههنا نظر ما نظر واعلم انه كما يجب عليه تعالى ايصال العوض الواجب
عليه الى المتألم كذلك يجب عليه ايصال العوض الواجب على العباد الى المتألم منهم اما باخذه منهم ان
كان لهم عوض او بالتفضل من عنده الى المتألم لكن وهذا معنى قولهم انصاف المظلوم من الظالم واجب عليه تعالى
اما عقلا فلانه مكن الظالم وخلى بينه وبين المظلوم مع قدرته على منعه فلو لم ينتصف منه لضاع حق المظلوم
وتضييع حق المظلوم قبيح واما سمعا فلما ورد في القران من انه تعالى منتقم من عباده بالحق وههنا
زيادة تفصيل لا يسعه المقام الفصل الخامس من الفصول السبعة في النبوة وهي اما من النبوة
بمعنى الارتفاع لعلو الانبياء من علو الشأن وسطوع البرهان او من النبي بمعنى الطريق لكونهم وسائل
الى انه تعالى او من النبأ بمعنى الخبر لاخبارهم عنه تعالى وهي على الاولين وعلى اصلها وعلى الثالث
النبوة بالهمزة فقلبت واوا وادغمت كالمروة ومعناها العرفي كون الانسان مخبرا عن انه تعالى بلا
واسطة بشر على ما سيعرف المعلم معنى وهو انسب للوجه الثالث من وجوه الاشتقاق وربما
تفسر بكون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق على ما ناسب التعريف المشهور للنبي وهو انسان بعثه
انه الى الخلق لتبليغ الاحكام والظاهر ان المقصود بالذات ههنا اثبات النبوة لنبينا كما في الحمل الاولي
وبيان سائر احكام النبي في سائر المباحث واقع على سبيل الاستطراد على ان يكون كلمة في في العنوان
داخلة على المحمول ويحتمل ان يكون المقصود بيان احكام النبوة من كونها ثابتة لنبينا صلى الله عليه وآله
وغيرها على ان يكون كلمة في داخلة على الموضوع ولما كان النبي محمولا فيما قصده ههنا على ما هو الظاهر
قوله النبي وهو في اللغة فعيل بمعنى المخبر او الرفيع او الطريق وفي العرف هو الانسان المخبر عن انه تعالى

بغير واسطة احد من البشر فالانسان احتراز عن غيره كالملك وقيد الاختيار من الله لاخراج غير المختار من الانسان
وقيد عدم وساطة البشر لاخراج الامام والعالم لكونهما مخبرين عن الله بواسطة الرسول او الامام ولا يخفى ان
المتبادر من الاخبار المطابق للواقع فلا يتوهم صدق التعريف على المتنبي واعلم ان الرسول عند بعضهم مساوق
للنبي والجمهور على انه اخص منه ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وقد دل الحديث
على ان عدد الانبياء اكثر من عدد الرسل فاشترط بعضهم في الرسول الكتاب وبعضهم الشرع الجديد والفرق بين
الاول بان الرسول لصاحبه وبعضهم ... الا ان لا يخفى بالمعارضة من غير
اشتراط النزول او كون تكرار النزول كما في الفاتحة وعلى الثاني بان اسمعيل عم من الرسل مع انه ليس له شرع جديد
على ما صرح به بعض المحققين وفيه اي في الفصل الخامس مباحث تمرة الاول من تلك المباحث في اثبات
نبوة نبينا وتفرع عليه نبوة سائر الانبياء عم والمراد بقيد الجمع اخر الانام ومن الانبياء كونه عم مبعوثا
لتبليغ الاحكام اليهم بواسطة او بغير واسطة وانما اخترنا طريق الاضافة لكونها اخصر طريق الى احضاره
مع النسبة المقصودة وفيها من الدلالة على تعظيم شان المضاف والمضاف اليه ما لا يخفى محمد بن عبد الله
بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ... ذكر الاب لزيادة التوضيح والاطلاع ... الذي من اسم
محمد بها الا انه المعهود ... المنصور ... كلمة ... ذلك الفرد ... كونه خاتم النبيين وسيد المرسلين
والمبعوث الى اخر الانام وافضل ... والحمد ... الامام ... الحمد ... محمود ... على ما
دل عليه ... الفعل ... كان اسم احمد مشتق ... حامدية والاول اشهر وابلغ لدلالته
على ما له من معاني المحمودية ولذا اختص به كلمة التوحيد رسول الله اي نبي الله بالحق والمبعوث منه
الى الخلق لتبليغ الاحكام على القول بالمساوقة بين الرسول والنبي وذلك ان يحمل الرسول على المعنى الاخص
بناء على معنى دعوى الرسالة لدعوى النبوة لاستلزام الخاص العام قطعا لانه اظهر على يده المعجزة
المشهور من الجمهور انها امر خارق للعادة مقصود به اظهار صدق من ادعى انه نبي الله ولها شروط

منها ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من الترك وان يكون واقعا على سبيل التحدي والمعارضة
صريحا او ضمنا وان يكون عقيب الدعوى الى غير ذلك وقد فسر بعض المتأخرين من اهل الحق
بانه ... ما هو مقارن مع خرق العادة ومطابقة الدعوى ولعل في هذه العبارة تنبيها
على بعض تلك الشروط وقيده اي ... المعالي القدرة والبناء اما الفعل او صفات على
اعتبار الموصوف ... كالكالة والعفونة ... ان القيد الاخير في التعريف لاخراج سائر
اقسام الخارق من الكرامة والارهاص والمعونة والاهانة والاستدراج على ما هو المشهور ولا يبعد ان
يقال المراد من الدعوى في التعريف ... اعم من دعوى النبوة والامامة كما هو الظاهر على ان يكون
الكرامة عند اهل الحق داخلة في المعجزة ... شيوع اطلاق المعجزة على كرامات الائمة المعصومين عم
في كلام المشايخ المحققين كما يجيء في كلام المصنف ... وكانه لهذا خفي على الاشاعرة التعريف الاول
بقولهم ... مع خرق العادة ... بقولهم ما هو معتاد احترازا من مثل ترك الاكل
والشرب ... ضرورة انه يصدق عليه انه ... ما هو معتاد ليكون المتروك معتادا ... ليس خارقا
للعادة لانه معتاد ... كالمتروك وخارق العادة ما لا يكون معتادا ... على ما لا يخفى
فالاعتراض عليه بانه لغو ... ولعله ... كما من بعض المحققين ... ولعله ... طغيان
القلم ثم يتجه على التعريف انه لا يصدق على اكثر المعجزات كالقران وانشقاق القمر ...
على ... كما يرد على التعريف الاول انه صادق على ... القران ...
مع ان المعجزة انما يطلق على ... الا ان ... في التعريف ... ما عرفت ذلك
كلام ... في ... المعجز ... الاستدلال على ذلك ... النبي
اظهر المعجزة كالقران ... المنقول ... المصاحف ... الظهور
على يده ... قطعا على ما ... كثير من الايات كقوله

والكلام ... فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان الاغراء بالقبيح قبيح عقلا والقبيح
ممتنع عليه ... لكون الاغراء بالقبيح منه ... التي اليابسة من المباحث الخمس وجوب عصمته اي
في بيان ان النبي يجب ان يكون معصوما من جميع المعاصي ما دام نبيا او في الحالة ... التي
بعد هذا المبحث والغير اما عائد الى نبينا او الى مطلق النبي ... لا اشتراك ما ذكر من الدليل ...
رد على فرق المخالفين فان الخوارج جوزوا اطلاق الذنوب على الانبياء ... بان كل ذنب
وعامة المخالفين جوزوا الصغائر الغير الخسيسة عليهم سهوا وجوزوا الجمهور تلك الصغائر عمدا والكبائر ...
غير الكذب في احكام الشرع سهوا وبعضهم جوزوا تلك الكبائر مطلقا ... من جوز الكذب في احكام الشرع
ايضا سهوا ولما توقف تقرير الدليل على تحرير الدعوى فسر العصمة بقوله العصمة عند المحققين لطف اي
من توفيق العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية يفعله الله بالمكلف ويوجد فيه اي ملكة يخلقها الله تعالى فيه
بحيث لا يكون له داع يفضي الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية اي لا يترك طاعة ولا يرتكب معصية
اصلا مع قدرته على ذلك المذكور من ترك الطاعة وارتكاب المعصية وهذا معنى قولهم في لطف من الله
يحمله على فعل الخير وزجره من فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء وفيه اشارة الى رد ما قيل في
تفسير العصمة انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب
ممتنعا من المعصوم لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه واللازم باطل اتفاقا ويؤيده قولهم
قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله ... ولا يحمل مع انه انما اخر الكلام من ذلك من النصوص ... والا
هذا معقول النفي ... عصمته من جميع المعاصي عند اهل الحق لانه لولا ذلك الوجوب لم يحصل الوثوق
قوله اي لجاز ان لا يحصل الوثوق ... والاعتماد على قول النبي والتالي ... فالمقدم مثله اما الشرطية فلان ...
وجوب العصمة يستلزم جواز صدور المعصية وهو مستلزم لجواز عدم الوثوق واما بطلان التالي فلانه ...
يحصل ان يكون كاذبا في اقواله وعلى هذا لا يحصل الاعتقاد ... فيتبع فائدة البعثة ...

الاحكام الشرعية وهو اي انتفاء فائدة البعثة لاستلزامه العبث المنفي عنه سبحانه لكونه قبيحا وادرد عليه
ان صدور الذنب عن النبي سيما الصغير سهوا لا يخل بالوثوق بقوله بل انما يخل بذلك صدور الكذب فيما
يتعلق بالاحكام الشرعية ضرورة انه يبطل دلالة المعجزة فلا يثبت وجوب العصمة من جميع المعاصي وهو المطلوب
اقول المراد من الوثوق الوثوق التام الزاجر المانع عن مباشرة شبهات النفس ضرورة ان فائدة
البعثة والتكليف انما يبتني على ذلك ولا يخفى على المتأمل المنصف ان صدور ذنب ما بل جواز صدوره
يستلزم احتمال صدور الكذب في الاحكام الشرعية عند العقل فيخل بالوثوق التام الا اذا دل الاحتجاب
عن المعاصي كلها ثم تحقيق ان اللازم مما ذكر وجوب الاجتناب عن المعاصي لا وجوب ملكة الاجتناب عنها
والمدعي وجوب العصمة التي هي ملكة الاجتناب عنها على ان المخل بالوثوق التام انما هو ظهور المعصية لا صدورها
والكلام في صدور المعصية لا في ظهورها فلنا ان نقول الثالث في انه اي نبينا او مطلق النبي عم معصوم
اول عمره الى اخره قبل البعثة وبعدها من جميع انواع المعاصي عمدا وسهوا خلافا لجمهور المتكلمين من الخوارج
العادلين لجوازه الكفر عليه قبل البعثة وبعدها وغيرهم ممن جوز صدور الكبائر والصغائر عمدا وسهوا قبل البعثة
وذلك لعدم انقياد القلوب الى طاعة من عهد اي علم منه في سالف عمره اي قبل البعثة من انواع
المعاصي والكبائر وما تنفر النفس منه من الصغائر الخسيسة كسرقة لقمة وتطفيف حبة ولا يخفى ان ذكر الكبائر
وبعض الصغائر بعد المعاصي تخصيص بعد التعميم لكونها اقوى المعاصي واشدها من الصدور عن الانبياء
عليهم السلام ولهذا اتفق جمهور المتكلمين على امتناع صدورها عنهم بعد النبوة والحق ان صدور المعاصي
عنهم قبل البعثة كصدورها عنهم بعد البعثة موجب لعدم اطاعتهم وعدم انقيادهم ونهيهم فيمتنع فائدة
البعثة كما عرفت انفا وانت خبير بان هذا الدليل راجع الى الدليل المتقدم فالكلام فيه كالكلام
في ذلك ولما ثبت عصمة الانبياء من جميع المعاصي مطلقا فما ورد في الكتاب والسنة مما يوهم صدور معصية منهم
محمول على ترك الاولى بناء على قاعدة حسنات الابرار سيئات المقربين او مأول بوجه اخر كما حققه السيد المرتضى

وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله ولقوله لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل
هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا الى غير ذلك وانشقاق القمر أي من سائر المعجزات التي مر ذكرها
من جملة كثيرة غير انشقاق القمر يعني ان ساعده من غير ذلك كان انشقاقه متواترا ومنطوق القرآن كقوله
اقتربت الساعة وانشق القمر وقد كان في مقام التحدي فيكون معجزة على ان جميع الحكماء جوزوا انشقاق
على ان النجم لا يمتنع في شيء من السماويات ونبوع الماء أي فورانه من بين اصابعه الشريفة على ما
روي في صور متعددة منها ما روي انه أتي النبي صلعم بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو يريد ان يضع
يده فيه فلم يدخل فأدخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال
الراوي فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا وروى ان
عدد الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين ولا يخفى ان هذا ابلغ واعظم من انفجار العين من الحجر
بضرب العصا عليه واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير فانه ايضا روي في صورة متعددة منها ما
روي انه لما نزل قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين قال صلعم لامير المؤمنين عليهما الصلوة والسلم
سوّ لنا شاة وخبزا وعسا أي قصعة من لبن وادع لي بني هاشم ففعل امير المؤمنين ذلك ودعاهم وكانوا اربعين
رجلا فأكلوا حتى شبعوا وما كان يرى الا اثر اصابعهم وشربوا من العس حتى رووا واللبن على حالته فلما اراد
النبي صلعم ان يدعوهم الى الاسلام قال ابو لهب كم سحركم محمد فتفرقوا ثم قال النبي صلعم لامير المؤمنين ع
افعل غدا مثل ما فعلت ففعل فلما اراد النبي ان يدعوهم قال ابو لهب مثل ما قال فقال النبي لامير المؤمنين ع
افعل غدا مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك في اليوم الثالث ودعاهم النبي الى الاسلام وقال لهم من
اوّلا فالخلافة من بعدي له فما اجاب الى ذلك احد منهم فأظهر امير المؤمنين كلمة الشهادة وفيه دليل على
خلافة امام المؤمنين وبطلان المخالفين وتسبيح الحصى على ما روي انه صلعم اخذ كفا من حصى فسبحت في يده
حتى سمع التسبيح وغير ذلك أي المعجزات الظاهرة على يده أكثر من ان يحصى اي من الامور التي من شأنها ان تعد

وتحصى

وكحنين ... نسخ العنب والرمان اللذين اكل النبي صلعم منهما حين عرض ما اتاه جبرئيل ع بهما على ... وما روي
من ان عبد الله الصادق من ابيه الباقر ع وحركة الشجر من شط الوادي اليه وشهادته له بالنبوة
والرسالة وشهادة الذئب له بذلك وشهادة الناقة عنده ببراءة صاحبها عن السرقة وقصة سؤال
الظبية التي ربطها الاعرابي الى اطلاقها حتى ترجع اليه وكلام الذراع المسمومة وحنين الجذع حين
مفارقته صلعم عند صعوده على المنبر واخباره عن المغيبات كقتل الحسن والحسين وعدم الكون الى غير ذلك
من المعجزات المشهورة المسطورة في الكتب المبسوطة عند المؤالف والمخالف وبالجملة اظهر النبي صلعم تلك
المعجزات وادعى النبوة وكل من ادعى النبوة واظهر المعجزة فهو رسول الله وصادق في دعوى النبوة
فكان صلعم صادقا في دعوى النبوة والرسالة اما الصغرى فدعوى النبوة معلومة بالتواتر الملحق بالمعاينة
واظهار المعجزة بوجهين احدهما انه قد نقل عنه من اظهار المعجزات ما بلغ القدر المشترك منه حد التواتر
وان كانت تفاصيلها احادا كما في جود حاتم وكلام ... بهذا الوجه كالاول وثانيهما انه اتى بالقرآن
وتحدى به البلغاء والفصحاء من العرب العرباء فعجزوا عن الاتيان بمقدار اقصر سورة منه مع كثرتهم
وعصبيتهم وتهالكهم على ذلك حتى اعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن
احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله وعلم به كونه معجزة
علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية سواء كان الاعجاز لبلاغته كما ذهب اليه الجمهور
او لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب على ما اختاره بعض المعتزلة او لاجتماعهما على ما قيل او لصرفه اياهم
بسلب قدرتهم عند المعارضة كما اختاره السيد المرتضى او بصرف دواعيهم الى المعارضة فيها او
قدرتهم عليها كما ذهب اليه بعض المعتزلة او لاشتماله على الاخبار عن المغيبات على ما هو المختار عند بعض او
لخلوه عن الاختلاف والتناقض على ما هو المختار عند بعض آخر واما الكبرى فلان المعجزة تدل على تصديق
الله تعالى لمن اظهرها وكل من صدقه الله فهو صادق والا لزم اغراء المكلفين بالقبيح وهو نقض على الكاذب

في تنزيه الانبياء وغيره في غيره المبحث الرابع في تفضيل النبي صلعم على غيره ويجب ان يكون النبي
افضل اهل زمانه المبعوث هو اليهم اي اعلم واكمل منهم لانه لو لم يكن افضل منهم لكان اما مساويا لهم او مفضولا
لهم وكلاهما باطل الاول فلامتناع الترجيح من غير مرجح والثاني لقبح تقديم المفضول الناقص على الفاضل الكامل
عقلا وسمعا اما عقلا فظاهر واما سمعا فلقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا
ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ومن البين ان هذا الاستفهام التوبيخي يدل على قبح تقديم المفضول على الفاضل
سمعا وعقلا انتهى وكان الافضلية بحسب المعنى الافضلية في قولهم الانبياء افضل من الملئكة بمعنى اكثرية
الثواب عند الله بخلاف ما نحن فيه لكونها بمعنى الاكملية وهو المراد من افضلية الامام من الرعية على ما سيجيء
ان كان اكثرية الثواب تابعة وللامام ايضا المبحث الخامس في تنزيهه ويجب ان يكون النبي بريا
من جميع ما يوجب التنفر عنه سواء كان مما يتعلق به في نسل كدناءة الآباء والعهر او بدنه او جنسه ونفسه كالماكل و
وعهر الامهات اي زناهن كما روي عن النبي صلعم لم يزل ينقلني الله من الاصلاب الطاهرة الى الارحام الزكية
او كان في نفسه اما في احواله من الصفات الخسيسة كالبول على الطريق والصياح الرذيلة والرذائل الخلقية
بالضم اي الاخلاق الذميمة كالالغاظ والغلظة والبخل والحسد وما اشبه ذلك واما في ذاته وخلقته من
الامراض المزمنة والعيوب الخلقية بالكسر الدالة على خسة صاحبها كالبرص والجذام والابنة وما اشبه
ذلك وذلك لان ذلك المذكور كله من النقص الموجب لسقوط وتنفر القلوب فيسقط محله
ومنزلته اي وقعه وشأنه عن القلوب اي قلوب الامة فلا ينقادون لاوامره ونواهيه والمطلوب
من البعثة خلافه اي خلاف ذلك السقوط وهو ارتفاع وقع النبي وعظم شأنه في القلوب فيحصل بذلك
امر البعثة بل يجب ان يكون النبي متصفا بصفات الكمال من كمال العقل والذكاء وقوة الرأي والتدبير
وفرط الشجاعة والسخاوة لان في ذلك يحصل المطلوب من البعثة وينتظم امرها الفصل السادس
من الفصول الستة في الامامة اي في اثبات الامامة للائمة او في بيان احكامها على نحو ما مر

الفصل السادس في الامامة

في عنوان

في عنوان فصل النبوة وفيه خمسة مباحث المبحث الاول في بيان وجوبها ولما توقف معرفة وجوبها على
معرفة معناها فسرها بقوله الامامة وهي في الاصل بمعنى الائتمام والاقتداء ومنها الامام لمن يؤتم به
كالازار لما يؤتزر به كذا في الكشاف وفي العرف رياسة عامة بالنسبة الى جميع الناس في الدين والدنيا
جميعا لشخص من الاشخاص فالرياسة جنس شامل للمحدود وغيره وقيد العموم لاخراج الرياسة
الخاصة كالرياسة في بعض النواحي واراد المصنف التنبيه على ان المعتبر في الامامة وهو الرياسة
بحسب الدين والدنيا معا والقيد الاخير للتنبيه على ان لا بد ان يكون الامام في كل عصر واحدا
لا متعددا واما ما قيل ان الرياسة جنس قريب والجنس البعيد هو النسبة المشتركة بين المقولات السبع
النسبية فهو نظر لان كون النسبة جنسا ممنوع لان تلك المقولات اجناس عالية والنسبة
عرض عام لها على رأيهم ولو سلم فكون الاضافة من الاعراض النسبية ممنوع ولو سلم فكون الرياسة
قريبا ممنوع لجواز ان يكون جنسا متوسطا وكذا ما قيل انه اقرب الجنس محل نظر اذ الظاهر ان الحد
حد الحقيقي للامامة والرياسة جنس اي لما يكون ما صدقه امامته واما ما قيل ان الغرض من الاحتراز عن الرياسة
العامة في احد ما تعينه ان الرياسة العامة بهذا الوجه احتمال عقلي لا يصار اليه الاحتراز عنه في
التعريفات وما قيل ان القيد الاخير يجوز ان يكون للاحتراز عن النبوة المشتركة كنبوة موسى و
هرون عليهما السلم او عن رياسة الامة اذا اعزلوا الامام لفسقه فرد عليه انه لا بد في التعريف من اعتبار
قيد آخر لاخراج النبوة مثل النيابة عن النبي كما هو المشهور وعلى هذا لا حاجة في الاحتراز عن النبوة
الى ذلك القيد والقول بان المحدود هو الامامة المطلقة الشاملة للنبوة فلا حاجة الى قيد النيابة
عن النبي لاخراجها لا يساعده العرف المشهور وسوق الكلام في هذا المقام مع انه لا حاجة الى اخراج
النبوة المشتركة ايضا واما حديث رياسة الامة عند عزل الامام فكلام مبني على رأي اهل السنة
وفق مذهبهم الفاسد وقد توهم بعضهم انه لا بد في التعريف من قيد يخرج به الاصالة لاخراج

رياسة عامة فوض الله الامام عموم الولاية وفيه انه ان اراد عموم الولاية العموم العرفي التوقيفي فهو
احتمال عقلي لا يقدح في التوقيفات وان اراد العموم في الجملة كعموم الولاية الثابتة للمجتهدين فلا نسلم
ان هذا العموم المذكور اخرج تلك الرياسة على ان هذه النيابة من النبي كاف في اخراجها على التقدير
كما لا يخفى وهي اي الامامة واجبة عقلا اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب
اولا وعلى تقدير وجوبه واجب على الله او على العباد اما عقلا او سمعا فذهب اهل الحق الى انه واجب
على الله عقلا ووافقهم الاسماعيلية الا ان اهل الحق اوجبوه عليه تعالى لحفظ قواعد الشرع والاسماعيلية
ليكون معرفا لذاته وصفاته بناء على ما ذهبوا اليه من انه لا بد في معرفته من معلم وذهب اهل السنة
الى انه واجب على العباد سمعا واكثر المعتزلة والزيدية الى وجوبه عليهم عقلا وقيل عقلا وسمعا وذهبت
الخوارج الى عدم وجوبه مطلقا وقيل يجب عند الخوف لا مع الامن وقيل بالعكس فنحن والمصنف
الامام واجب على الله عند انتفاء النبي لحفظ الشرع عقلا لا سمعا وذلك لان الامامة لطف ان
نقول لانها اي الامامة يعني الامام لطف فانا نعلم قطعا ان الناس اذا كان لهم رئيس اي حاكم
منصف اي ينتصف للمظلوم اي لاجله من الظالم ويردع الظالم ويمنعه عن ظلمه بل يزجر الناس عن
جميع المعاصي والمحظورات ويحثهم على الطاعات والعبادات وبالجملة يؤيد نواهي الشرع ويعضد احكامه
على ابلغ وجه واتم طريق كانوا اي الناس الى الصلاح في الدين اقرب ومن الفساد فيه ابعد
منهم اذا لم يكن لهم رئيس كذلك قطعا ومن البين ان الامام جامع لتلك الصفات فيكون مقربا
للعباد الى الطاعات ومبعدا لهم عن المحظورات فيكون لطفا اذ لا معنى للطف الا هذا واذا ثبت
ان الامام لطف وقد تقدم ان اللطف واجب على الله تعالى عقلا ثبت ان الامام واجب عليه تعالى عقلا
واقوى شبه الخصم انه ان اريد ان الامام الظاهر المتصرف في امور العباد لطف واجب فهو خلاف [illegible]
وان اريد ان الامام مطلقا كذلك فممنوع لان الامام انما يكون لطفا اذا كان ظاهرا زاجرا عن القبائح

ما دونه

قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهو ممنوع بان وجود الامام مطلقا لطف وتصرفه
لطف اخر ضرورة ان لكل منهما مدخلا في التقرب الى الطاعة والبعد عن المعصية الا ان الثاني اقوى
من الاول بناء على تفاوت مراتب القرب والبعد لكن الاول لطف لا مانع منه فكان واجبا
قطعا واما الثاني فهو لطف له موانع من جهة العباد لشدة عنادهم وغلبة [illegible]
حتى كادوا ان يقتلوه الفساد ويكثر الفتن في البلاد وعلم من ذلك وبوجه ما روي عن امير المؤمنين
انه قال لا تخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته
اقول بهذا التقرير ظهر فساد ما قال بعض المحققين انه لو كفى في كون الامام لطفا وجوده مطلقا
من غير ظهوره وتصرفه لكان العلم بكونه مخلوقا في وقت ما مع عدم وجوده بالفعل كافيا في اللطف
فلا يكون وجوده بالفعل واجبا وذلك للقطع بان وجود الامام بالفعل لطف لا مانع منه وان كان
مجرد كونه مخلوقا في وقت ما لطفا ايضا وقد تقرر ان كل لطف لا مانع منه وان كان اخر واجب
على انه فوجوده بالفعل واجب عليه تعالى قطعا التنبيه الثاني من المباحث الخمس في بيان عصمة الامام
يجب ان يكون الامام معصوما عند اهل الحق ووافقهم الاسماعيلية خلافا لسائر فرق المخالفين والدليل
على ذلك من وجوه بعضها عقلي وبعضها نقلي والمص اورد منها حجة عقلية وواحدة نقلية فقال
والا تسلسل اي وان لم يجب كون الامام معصوما لجاز الخطأ عليه او ان لم يكن معصوما لوقع التسلسل على التقدير
اللازم باطل قطعا فالملزوم مثله والملازمة لان الحاجة الباعثة للعباد الداعية الى الامام انما هي من جهة
الامور المقربة الى الطاعة المبعدة عن المعصية مثل رد الظالم عن ظلمه والانتصاف للمظلوم منه اي من
الظالم ليكون لطفا بناء على ترك الطاعة وارتكاب المعصية من العباد لعدم عصمتهم على ما عرفته مفصلا
فلو جاز ان يكون الامام غير معصوم بل جاز الخطا بترك الطاعة وارتكاب المعصية لافتقر الى امام اخر
ليكون لطفا بالنسبة اليه ضرورة ان اشتراك العلة يستلزم اشتراك المعلول وذلك الامام الاخر على تقدير

عدم عصمته يعود الى الاول ويلزم الدور وهكذا الى غير النهاية لظهور امتناع الدور اللازم على تقدير العود
فلو جاز ان يكون الامام غير معصوم وجبت سلسلة الائمة الى غير النهاية وتسلسل اي لزم التسلسل **اقول** لا يخفى
عليك ان هذا الدليل انما دل على وجوب عصمة الامام في الجملة لا على وجوب عصمته مطلقا لجواز انتهاء السلسلة
الى امام معصوم اللهم الا ان يقال لا قائل بالفصل فوجوب عصمة الامام في الجملة يستلزم وجوب عصمته مطلقا
ثم اقول يمكن الاستدلال على هذا المطلب بالخلف بان يقال لو جاز ان يكون الامام غير معصوم لاحتاج الى
امام آخر لما ذكر ووجب ان يكون ذلك الامام الآخر موجودا معه لكونه لطفا بالنسبة اليه واللطف واجب
على الله تعالى على ما تقدم وح يلزم ان لا يكون هذا الامام اماما ضرورة انه لا رياسة له على امام فلا يكون
رياسته عامة هف ولانه عطف على ما يفهم من فحوى الكلام كانه قال يجب ان يكون الامام معصوما لانه
لو لم يكن معصوما لتسلسل ولان الامام لو لم يكن معصوما لجاز ان يفعل معصية والتالي ظ فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة غنية عن البيان واما بطلان التالي فلانه لو فعل المعصية فلا يخلو اما ان يجب الانكار عليه او لا
فان وجب الانكار عليه اي على الامام الفاعل للمعصية بطريق التعرض او بنحو ما سقط محله اي وقع الامام
من القلوب واذا سقط من القلوب انتفت فائدة نصبه وهي متابعة الناس له ليحصل الوثوق الى الطاعة
والبعد عن المعصية بسببه فيكون نصبه عبثا تعالى الله عن العبث وايضا يمكن الاستدلال على استحالة وجوب
الانكار بظاهر قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم لدلالته على وجوب اطاعة الامام
ظاهرا وان لم يجب الانكار عليه سقط حكم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اي وجوبهما وهو اي سقوط
حكمهما ح محال كما سيأتي في آخر الباب واذا استحال كل من اللازمين ثبت استحالة الملزوم قطعا
فيكون فعل الامام معصية باطلا وهو المطلوب ثم انه لو استدل بانه لو فعل المعصية لسقط من القلوب
وانتفت فائدة نصبه كما استدل بذلك على وجوب عصمة النبي ص في اول بحثه في اخره لكان اولى كما
لا يخفى ولانه اي الامام حافظ للشرع فهذا الوجه لابد من عصمته فلابد من عصمته اي الامام اما الصغرى

اي بهذا المسند الا كلام من المصنف بل على كل من كان حافظا للشرع

فلاقتضاء عموم الرياسة في الدين والدنيا للامام على ما بين واما الكبرى فلانه لو كان حافظا
للشرع بالوجه المذكور لابد ان يكون امينا عند الناس من تعرضه من احكامه بالزيادة والنقصان
والا لم يحصل الوثوق بقوله وفعله فلا يتابعه العباد فيهما فيختل الرياسة العامة وتنتفي فائدة الامامة
هف فلابد ان يكون معصوما ليؤمن على صيغة المضارع المجهول من الامان المأخوذ من
الامن التعدي بالزيادة والنقصان اي ليحصل امن الناس من الزيادة والنقصان في تبليغ الاحكام
في رياسته العامة في الدين والدنيا والا لم يكن امنا من ذلك على ما لا يخفى **اقول** هذا
الدليل قريب الى ما استدل به على وجوب عصمة النبي من انه لو لم يكن معصوما لم يحصل الوثوق
بقوله فتنتفي فائدة البعثة وعلى هذا الاستدلال ما اورده بعض المحققين من ان الامام ليس حافظا للشرع
بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح وانه لا حاجة الى اثبات الصغرى بما
اعاده اولا بان الشرع لابد له من حافظ وحافظه لا يجوز ان يكون الكتاب ولا السنة ولا الاجماع
ولا القياس ولا البراءة الاصلية فتعين ان يكون هو الامام كما في بعض الشروح لان دعوى
الانحصار لا تثبت الا بحصر الحافظ في الاقسام المذكورة ثم لجواز ان يكون الحافظ هو ايضا
او مركبا على ان ما ذكروه في ابطال كون الحافظ غير الامام من تلك الاقسام محل تأمل بكذا احتمالات
ودفع ذلك بما قيل او يقال وانا احرر ما يخلج في صدري وهو ان هذا الدليل يقتضي ان يكون
المعصوم في زمان المجتهد ايضا لانه حافظ للشرع فلابد ان يكون معصوما ليؤمن من الزيادة والنقصان
وكذا الدليل المذكور قبله لانه لو فعل المعصية سقط من القلوب وانتفت فائدة الاجتهاد او سقط
حكم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكلاهما باطل لكنهما انما يستحيلان على ما تقرر في محله وهو مدفوع
بان المجتهد ليس حافظا للشرع من جميع الناس بل بنظره لمن يقلده ولا يجب له ان يكون امينا
من الزيادة والنقصان على سبيل القطع بل يكفي حصول الظن به وكذا فعل المجتهد معصية لا يستلزم انتفاء

فائدة الاجتهاد لان فائدته وجوب العمل بقوله على من قلده ويكفي فيه حسن الظن بصدقه بخلاف الاجتهاد ولذلك
شرط العدالة فيه والحاصل ان فرق الاجتهاد لكونه دون فرق الامامة يحصل باستجماع شرائطها المشهورة المسطورة
في كتب الاصول ويكفي في وجوب العمل بقول المجتهد حسن الظن بصدقه المفروع في ثبوت عدالته بعد حصول شرائط
الاجتهاد كما تقرر في محله بخلاف فرق الامامة فانها رياسة عامة لخلافة في الدين والدنيا عن النبي انما يحصل
لشخص الاعتقاد لكونه معصوما آمنا من الخطأ والزيادة والنقصان في احكام الشرع والا لاختلت
تلك الرياسة العامة وانتفت فائدة الامامة لما لا يخفى على من له طبع سليم وعقل مستقيم وقوله لا ينال
عهدي الظالمين في جواب ابرهيم حين طلب الامامة لذريته يدل على ان سائق الاية فيكون معناه ان
عهد الامامة لا ينال الظالمين وغير المعصوم ظالم ولو على نفسه فيلزم ان لا ينال الامامة قطعا واعترض
عليه بانه لم لا يجوز ان يكون المراد من العهد عهد النبوة وبانه لم لا يجوز ان يكون المراد من الظلم المعصية المسقطة للعدالة
مع عدم التوبة والاصلاح او التعدي على الغير وكل منهما اخص من مطلق المعصية فلا يستلزم عدم العصمة
والكل مدفوع بان العهد اعم من النبوة والامامة والتخصيص خلاف الاصل مع ان سائق الاية يؤيد ذلك
كما لا يخفى والاستدلال مبني على الظاهر وتخصيص الظلم بما ذكر مع انه ظاهر لا يصح في المقام لعدم الفرق بين
المعاصي اتفاقا فاثبات بعضها للامامة يستلزم منافاة كلها لها مع ان العصمة في ما ذكر يستلزم الا
عن المعاصي فاسقاطها لا يستلزم سوى المعصية الا ان نفي العصمة يعدم حمل الذنب في العهد
على ما مثل واعلم ان ما ذكره في النبي من وجوب عصمته من اول عمره الى آخره وتنزهه عما لا يليق به مع
دليلها جار في الامام بعينه وانما تركه بالمقايسة والحق ان الامامة شريك النبوة في اكثر الاحكام والادلة
لكون الامام كالنائب عن النبي فانما يقام به من جهاده شبهها امير المؤمنين كما نقل عنه قوله انا وانفسنا وانفسكم
الحمد لله الذي هدانا لهذا المبحث الثالث في الكتاب الحسن في طريق تعيين الامام اتفقوا على ان الامامة تثبت بالتنصيص
من الله تعالى ومن يقوم بها من نبي او امام لكن ذهب اهل السنة الى انها تثبت ايضا بيعة اهل الحل والعقد منهم

ومن اقوالهم بعض المعتزلة والصالحية من الزيدية وقالت الجارودية منهم بل تثبت ايضا بخروج كل فاطمي بالسيف
اذا كان عالما بامور الدين شجاعا داعيا الى الحق وقال اهل الحق من الشيعة الامام يجب ان يكون منصوصا
عليه من الله اما باعلام معصوم او باظهار معجزة لان الامامة مشروطة بالعصمة وكل ما هو مشروط بها
يجب ان يكون منصوصا عليه كذلك فالامامة يجب ان يكون منصوصا عليها كذلك اما الصغرى فلما
تقدم من البراهين واما الكبرى فهي لان العصمة من الامور الباطنة التي لا يعلمها الا الله علام الغيوب
او من يطلعه عليها واذا كانت العصمة كذلك فكل ما هو مشروط بها يجب ان يكون منصوصا عليه من الله
باحد الوجهين حتى يظهر على الناس وجوب متابعته ويؤيد ذلك ما روي عن قائم آل محمد اعني الامام محمد
المهدي صاحب الامر عليه وعلى آبائه الصلوة والسلام انه سئل في حال صباه بحضرة ابيه الامام الزكي
الحسن العسكري عم انه ما المانع من ان يختار القوم اماما لانفسهم فقال عم اصلح ام مفسد فقال السائل
بل مصلح فقال عم هل يجوز ان يقع خيرتهم على المفسد بعد ان لا يعلم احد ما يخطر ببال غيره من صلاح
او فساد فقال بلى فقال عم فهي العلة ثم ابد ذلك بان موسى عم واختياره من اعيان قومه لميقات ربه سبعين
رجلا مع كونهم منافقين في الواقع على ما نطق به القرآن فلا بد في ثبوت الامامة من نص من يعلم عصمته من
او امام مثلا عليه اي على امامة الامام الظ ان المراد من التنصيص هنا ما يقابل الظ كما هو مصطلح الاصوليين
ويحتمل ان يراد به مطلق التعيين كما يلائمه وقوع لفظ التعيين مقام النص مع ترك ما يتعلق به في قوله
عليه في بعض النسخ واسقط ان في النسخ الاولى احتمالات كثيرة من حيث التركيب وفي الثانية اكثرها
فلا تغفل او من ظهور معجزة على يده اي الامام تدل تلك المعجزة على صدقه في دعوى الامامة ويدل
بل على هذا المطلب انه لا شك ان الامامة من اهم امور الدين واعظم اركانه قطعا وعادة النبي
وسيرة النبي عم انهما لا يهملان التنصيص على ادنى ما يحتاج اليه من احكام الشرع مثل ما يتعلق
بالاستنجاء وقضاء الحاجة فاظنك باعظمها المبحث الرابع في افضلية الامام من الرعية يجب ان يكون

الامام افضل واكمل في الفضائل من الرعية اي جميع من يوجد امامته ورياسته حملا ما للجمهور لما تقدم في النبي صلعم
مما دل على افضلية من الامام عقلا وسمعا والمراد ان الرعية تفضيلهم يعني المفضول من الرعاية لرعاية الامام
امام والثاني اما الفضل او صفات لجريانها على موصوف مؤنث محذوف كالوجه كما هو الواقع في الخمسة
الفصل الخامس في تعيين الامامة بعد رسول الله صلعم الامام بعد الرسول صلعم بلا فصل امير المؤمنين وامام المتقين
علي بن ابي طالب عم الظاهر ان الامام لا يطلق الا على من هو حق في دعوى الامامة واما الكاذب الغاصب
كابي بكر وعمر وعثمان عليهم لعنة الله والملائكة والناس فانما يطلق عليه عند اهل الحق حقيقة دون الامام فلا حاجة
الى تقييد الامام ههنا بالحق كما وقع في بعض العبارات واعلم انه على هذا لا بد من حمل الرياسة
في تعريف الامامة على الرياسة الصحيحة كما هو المتبادر منها فالامام بعد رسول الله صلعم بلا فصل عند قوم
العباس بن عبد المطلب عم الرسول صلعم وعند جمهور المخالفين ابو بكر بن ابي قحافة وعند اهل الحق امير المؤمنين
علي بن ابي طالب عليه الصلوة والسلام للنص هو اللفظ المفيد الذي لا يحتمل غير المعنى وقد يطلق ويراد به
الدليل النقلي من الكتاب والسنة وكان المراد ههنا المتواتر هو ما اخبر به جمع كثير لا يتصور تواطؤهم على
الكذب ولا يعتبر فيه عدد معين كما قيل ويفيد العلم بلا شبهة من كثرة المخبرين على ما هو التحقيق من النبي صلعم على
امامة امير المؤمنين عم كحديث الغدير وبيانه انه لما نزل قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من
ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس الآية حين رجوعه صلعم من حجة الوداع
نزل النبي صلعم بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وقت الظهيرة في يوم شديد الحر حتى ان الرجل
كان يضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر فامر النبي صلعم بجمع الرحال فصعد عليها وقال معاشر المسلمين
الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى فاخذ بضبع امير المؤمنين عم ورفعه حتى نظر الناس الى بياض ابطي
رسول الله صلعم وقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره
واخذل من خذله ثم انصرف الناس حتى نزل قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم

الاسلام دينا

الاسلام دينا فقال النبي صلعم الحمد لله على اكمال الدين واتمام النعمة ورضا الرب برسالتي والولاية لعلي من بعدي وكان
ان الحديث المذكور على الوجه المسطور يدل على امامة امير المؤمنين عم بعد النبي بلا فصل واجاب المخالفون تارة
بمنع صحة الحديث ومنع دلالته على المدعى بوجوه مفصلة مذكورة في الكتب المشهورة والكل مكابرة اما الاول
فلان الحديث متواتر ومن منع التواتر اما لمحض العناد او لانه ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة
ولهم عذاب عظيم واما الثاني فلان كل ذي عقل له سليم من الانصاف يعلم ان نزول النبي صلعم في زمان
ومكان لا يتعارف فيهما النزول وصعوده على منبر من الرحال وقوله في حق امير المؤمنين عم من كنت مولاه
فعلي مولاه ودعاءه له بالوجه المذكور ليس الا لامر عظيم الشأن جليل القدر كنصبه للامامة لا لمجرد اظهار
اظهار محبته ونصرته سيما مع قوله الست اولى بكم من انفسكم ومع وقوع هذه الصورة بعد نزول الآية
السابقة ونزول الآية اللاحقة بعدها فلا بد ان يكون المراد من المولى هو المتولي للتصرف في امور العباد
لا الناصر والمحب ولا غيرهما من معاني المولى لغة اي هو الاولى بالتصرف في حقوق الناس والتدبير
لامورهم بعدي كما اني كذلك الآن ولا معنى للامام الا هذا والمنازع في ذلك مكابر لا يلتفت اليه
وكحديث المنزلة وهو قوله لامير المؤمنين عم حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة انت مني بمنزلة
هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ومن البين المكشوف ان مقام الاستخلاف وقوله الا انه لا نبي بعدي
يدلان على ان المراد من المنزلة هو المرتبة المتعلقة باستحقاق التولي والتصرف في امور العباد وقد كان
مرتبة هرون من موسى في ذلك الاستحقاق اقوى من مرتبة غيره من اصحاب موسى عم فكذا مرتبة امير المؤمنين
فيه يكون اقوى من مرتبة غيره فيكون هو الامام وايضا الاستثناء يدل على ان كل منزلة كانت لهرون ثابتة
الى موسى حاصل باعانته ونصرته ثابتة لامير المؤمنين عم سوى النبوة ومن منازل هرون
من موسى انه كان شريكا له في النبوة ومن لوازم ذلك استحقاق الطاعة العامة بعد وفاة موسى عم
لو بقي بعده فوجب ان يثبت هذا لامير المؤمنين عم لكن امتنع الشركة في النبوة بالاستثناء فوجب ان يبقى

بفرض الطاعة على الامة بعد النبي بلا فصل عملا بالدليل بانفى بالكلى واجاب الخصم بهما يسلم الاحاد
بانها ولا يخفى على المنصف ما فيه من المكابرة والعناد كما هو عادة اهل الفساد ولانه عطف على قوله
بنفس والضمير لامير المؤمنين ع افضل من جميع الصحابة والكل منهم في الفضائل والكمالات لقوله تع وانفسنا
وانفسكم حيث جعله نفس الرسول بناء على ما صرح به ائمة التفسير من ان المراد من انفسنا هو
امير المؤمنين ع عبر عنه بصيغة الجمع تعظيما لشانه ومن البين انه ليس المراد من النفس حقيقة الاتحاد بل المراد
المساواة فيما يمكن المساواة فيه من الفضائل والكمالات لانه اقرب المجازات الى المعنى الحقيقي فيحمل
عليها عند تعذر الحقيقة على ما هو قاعدة الاصول ولا شك ان الرسول افضل الناس اجماعا و
مساوي الافضل على جميع الناس افضل منهم قطعا فيكون امير المؤمنين ع افضل من جميع الناس
ولاحتياج النبي ص عطف على قوله لقوله تع اليه اي امير المؤمنين ع في المباهلة دون غيره ممن وقع
النزاع في افضليته بعد النبي ص وذلك لانه لما نزلت اية المباهلة وهي قوله تع فمن حاجك فيه من بعد
ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل
فنجعل لعنة الله على الكاذبين دعا رسول الله ص وفد نجران الى المباهلة وهي الدعاء على الكاذب
من الفريقين وخرج معه علي وفاطمة والحسن والحسين ع لا غير وهو يقول اذا انا دعوت فامنوا فلما
وقد اتفق ائمة التفسير على ان المراد من قوله ابناءنا هو الحسن والحسين ومن قوله نساءنا هو فاطمة ع ومن قوله
انفسنا هو امير المؤمنين ع ولا شك ان ذلك يدل على احتياج النبي ص في امر المباهلة اليهم دون غيرهم
ومن احتاج اليه النبي في امر الدين خصوصا في مثل هذه الواقعة العظيمة التي هي من قواعد النبوة ودلائل
علو المرتبة عند الله تع افضل من غيره قطعا والمنازعة في ذلك مكابرة غير مسموعة فيكون امير المؤمنين ع
افضل من غيره ولا فضيلة اعلى لكفى سنذكر بعضها فيما بعد في قريب واذا ثبت انه ع افضل الناس بعد النبي
وقد تقدم ان الامام لا بد ان يكون افضل من الرعية فلا يصلح غيره ممن وقع النزاع في امامتهم ان يكون اماما

فيكون الامام

فيكون هو الامام قطعا ولان الامام اي من ادلة امامة امير المؤمنين ان الامام يجب ان يكون معصوما
لما تقدم من الادلة الدالة على وجوب عصمة الامام ولا احد من غيره اي غير امير المؤمنين ممن ادعى الامامة
من العباس وابي بكر بمعصوم اجماعا لسبق الكفر وغيره مما ينافي العصمة اجماعا فلا يكون غيره اماما
فيكون هو الامام لما تقدم من ان الامامة واجبة على الله تع ولانه اي امير المؤمنين اعلم من جميع الصحابة
لقوة حدسه وشدة ملازمته للنبي ص لانه كان في صغره في حجره وفي كبره ختنا له يدخل عليه كل وقت
ولكثرة استفادته منه حتى قال علمني رسول الله ص الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب
وقال ع لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل
بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم وقال ع والله ما من اية نزلت في بر او بحر او
سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت
ولرجوع الصحابة اليه في الاحكام بعد ان صح عندهم ... ثم غلب ... في اصحاب
رسول الله ص وقايعهم المشكلة ومسائلهم المعضلة اليه اي امير المؤمنين ع بعد غلطهم في كثير منها ولم يرجع
امير المؤمنين ع الى احد منهم في شيء من العلوم اصلا فيكون اعلم منهم ولقوله ص عطف على قوله لرجوع الصحابة
اقضاكم علي لان القضاء يحتاج الى كثير من العلوم فيكون اعلم منهم جميعا ولاستناد العلماء في علومهم
اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير والحديث وعلم التصوف وعلم النحو وغيرها حتى ان
ابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وابا الاسود الدؤلي دون النحو بتعليمه وارشاده وخرقة المشايخ منتهية اليه
واثبت انه اعلم الصحابة ولا شك ان الاعلم افضل والافضل هو المتعين للامامة فيكون هو
الامام لا غير ولانه ازهد من غير النبي ص واكثر اعراضا عن متاع الدنيا ولذاتها وشهواتها فانه
كان تاركا لمتاع الدنيا بالكلية مع القدرة ولا يتبع ابوابها خصوصا بالنسبة اليه حتى طلق الدنيا ثلاثا
وقال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات هيهات غري غيري

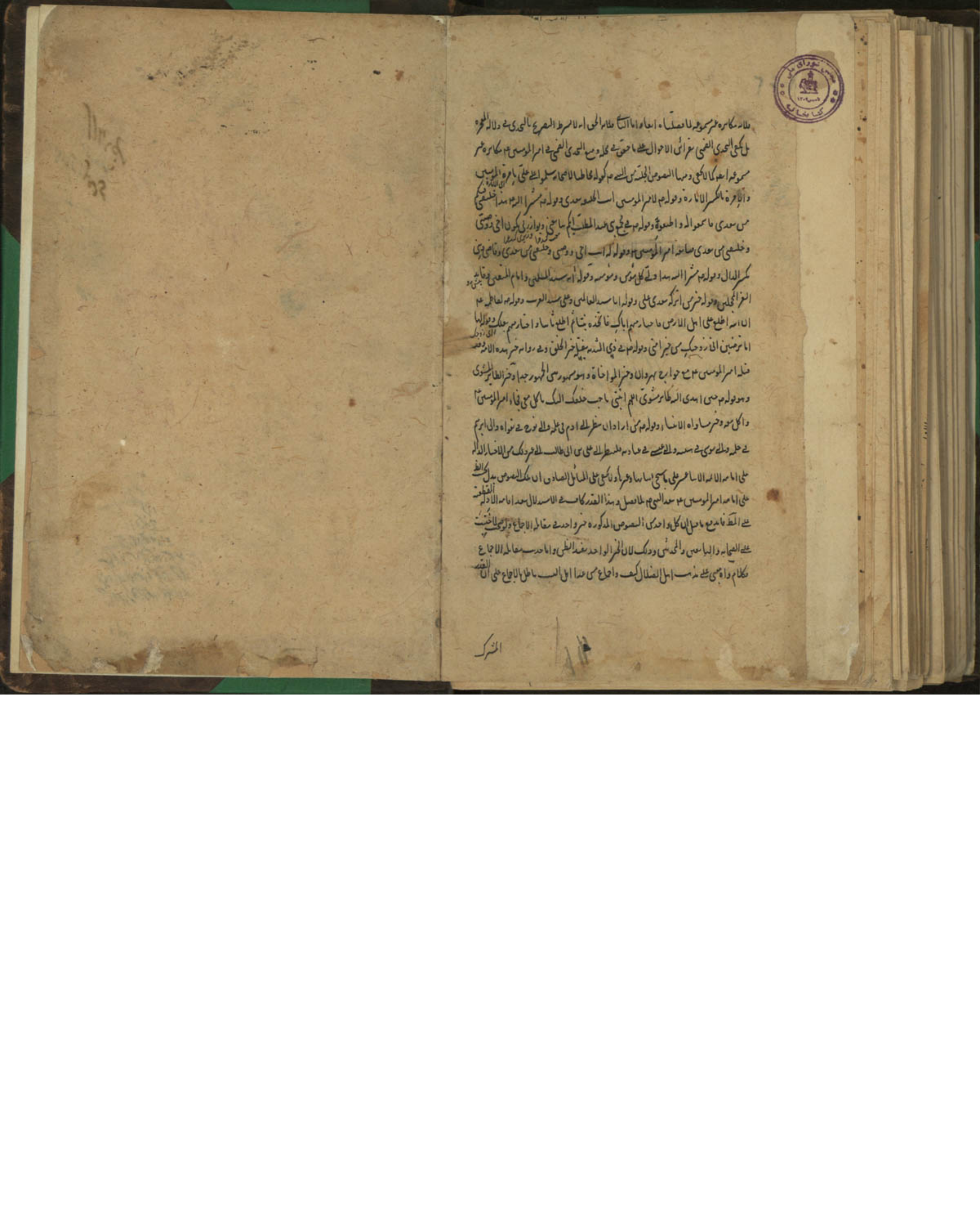
اي ابعد

وقال ... اي ... بوون

لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك حقير وخطرك يسير وأملك حقير وقال والله لدنياكم هذه أهون
في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وقال إن دنياكم عندي لأهون من ورقة في فم جرادة تقضمها ما لعلي ونعيم
يفنى ولذة لا تبقى وبلغ في الزهد في المأكل والملبس حتى قال عبد الله بن أبي رافع دخلت عليه يوما فقدم جرابا
مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فأكل منه فقلت يا أمير المؤمنين لم ختمته فقال خفت هذين الولدين
أن يلتاه بزيت أو سمن وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه تارة بجلد وتارة بليف وقل ما يأتدم وكان لا
يأكل اللحم إلا قليلا وقال لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان ولا شك أنه لم يلحق أحد غير النبي صلى الله عليه وآله أمير المؤمنين
في هذه المرتبة من الزهد وكان أمير المؤمنين عليه السلام أزهد الناس بعد النبي صلى الله عليه وآله ومن كان أزهد كان أفضل
فثبت أنه الإمام بعد النبي صلى الله عليه وآله لا غير واعلم أنه كان الأولى تقديم قوله ولأنه أعلم على قوله ولأن
الإمام يجب أن يكون معصوما لكونه في عداد أدلة الأفضلية كما وقع في التجريد ضرورة أن الثلاثة
إنما يدل على الإمامة بواسطة دلالتها على الأفضلية والأدلة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل
لا تحصى أي لا يمكن إحصاؤها وعدها لكثرتها أي لكثرتها فإن سائر صفات الكمال الدالة على أفضليته عليه السلام
مثل كونه أشجع الناس بعد النبي صلى الله عليه وآله وأكثر جهادا وأعظم بلاء في وقائعه حتى لم يبلغ أحد درجته في غزاة
بدر وأحد ويوم الأحزاب وغزاة خيبر وحنين وغيرها من غزوات النبي صلى الله عليه وآله على ما اشتهر وسطر في كتب السير فقال
النبي صلى الله عليه وآله في يوم الأحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وقال في غزاة خيبر لأعطين الراية غدا رجلا
يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار فأعطاها بعد ما سلمها إلى أبي بكر وعمر وانهزم المسلمون
وقال أمير المؤمنين عليه السلام ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية ولا شك أن من كان هذا
شأنه كان أفضل لقوله تعالى فضل الله المجاهدين على القاعدين درجة ومثل كونه أجود الناس بعد النبي صلى الله عليه وآله لما
عنه من إيثار المحاويج على نفسه وأهله حتى أنزل في حقهم ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة
ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا وتصدق في الصلاة بخاتمه حتى نزل في حقه إنما وليكم الله

ورسوله

ورسوله الآية ومثل كونه عليه السلام أسخى الناس حتى روي أن جمهور صار كرايه الأمل يطول بجوده وكانوا
يستخرجون النصول من جسده وقت اشتغاله بالصلاة لتفانيه بالكلية إلى الله تعالى واستغراقه في
المناجات وأحلمهم حتى ترك ابن ملجم عليه اللعنة في داره وجواره وإعطائه العطاء مع علمه بحاله وعفى
عن مروان حين أخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وعفى عن سعيد بن العاص وغيره من الأعداء وأحسنهم
خلقا وأطلقهم وجها حتى نسب إلى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته وأفصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة
حتى قال البلغاء إن كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق وأحفظهم للقرآن حتى أن أكثر القراء
كأبي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم إليه فإنهم تلامذة أبي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ أمير المؤمنين
إلى غير ذلك من صفات الكمال حتى أنه سئل خليل بن أحمد العروضي عن فضائله عليه السلام فقال ما أقول في
حق رجل أخفى أعداؤه فضائله بغضا وحسدا وأخفى أحباؤه فضائله خوفا وكتما وخرج من بين ذين
ما ملأ الخافقين ومن البين أن تلك الصفات يدل على الأفضلية الدالة على الإمامة ومنها أنه عليه السلام
ادعى الإمامة بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل وأظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو إمام بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل
أما دعوى الإمامة فمشهورة في كتب السير حتى أنه لا يعرف مخالف فيها وأصر على ظلمهم
فقعد في بيته واشتغل بكتاب ربه وطلبوه للبيعة فامتنع وأضرموا في بيته النار وأخرجوه قهرا
كما يشاهده أصحاب ... هذه الخطبة الموسومة بالشقشقية في نهج البلاغة وأما إظهار المعجزة فلما
نقل عنه من قلع باب خيبر ورميه أذرعا وقد عجز عن إعادته سبعون رجلا من الأقوياء ومخاطبة الثعبان على
منبر الكوفة ورفع الصخرة العظيمة عن القليب حين توجهه إلى صفين ومحاربة الجن حين مسيره مع النبي صلى الله عليه وآله
إلى غزوة بني المصطلق ورد الشمس لإدراك الصلاة في وقتها والإخبار عن الغيب واستجابة الدعاء
وغير ذلك من الوقائع المشهورة المنقولة عنه وأما الكبرى فلما ذكرنا في إثبات النبوة والجواب عنه
ما ملائم أنه عليه السلام ادعى الإمامة بعد النبي بلا فصل ولو سلم فلا نسلم أن تلك المعجزات في مقام التحدي ليس في الأول



فلا مكابرة عن سموعه لما فصلناه ابعاد اما الثاني فلان الحق انه لا شرط التصريح بالتحدي في دلالة المعجزة
بل يكفي التحدي الضمني بقرائن الاحوال على ما حقق في محله ومع التحدي الضمني في امير المؤمنين ع فمكابرة عن
سموعه اعم كما لا يخفى ومنها النصوص الجلية من النبي ص كقوله مخاطبا للاصحاب سلموا على علي بامرة المؤمنين
والامرة بالكسر الامارة وقوله ص لامير المؤمنين انت الخليفة بعدي وقوله ص مشيرا اليه ع هذا خليفتي فيكم
من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله ص يوم جمع بني عبد المطلب ايكم يواخيني ويوازرني يكون اخي ووصيي
وخليفتي من بعدي فبايعه امير المؤمنين ع وقوله له انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني
بكسر الدال وقوله ص مشيرا اليه هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد
الغر المحجلين وقوله خير من اتركه بعدي علي وقوله انا سيد العالمين وعلي سيد العرب وقوله ص لفاطمة ع
ان الله اطلع على اهل الارض فاختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانيا واختار منهم بعلك وقوله لها
اما ترضين اني زوجتك من خير امتي وقوله ص في ذي الثدية يقتله خير الخلق وفي رواية خير هذه الامة وقد
قتله امير المؤمنين ع مع خوارج نهروان وخبر المواخاة وهو مشهور من الجمهور جدا وخبر الطائر المشوي
وهو قوله ص حين اهدي اليه طائر مشوي اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء امير المؤمنين ع
واكل معه وخبر مساواة الانبياء وقوله ص من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم
في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب الى غير ذلك من الاخبار الدالة
على امامة الائمة الاثنا عشر على ما يعني اسماءهم واعدادهم ولا يخفى على المائل الصادق ان تلك النصوص يدل
على امامة امير المؤمنين ع بعد النبي ص بلا فصل وهذا القدر كاف في الاستدلال بعد امامة الادلة القطعية
على الخلافة فاندفع ما قيل ان كل واحد من النصوص المذكورة خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفيت
على الصحابة والتابعين والمحدثين وذلك لان الخبر الواحد يفيد الظن واما حديث مقابلة الاجماع
فكلام واه مبني على مذهب اهل الضلال كيف والاجماع من هذا اهل الحق باطل والاجماع على ان القدح

المشترك

